18e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 27 2 JUILLET 1896.
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : A. DENIS, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Monsieur le directeur, j'ai eu récemment une vive discussion à propos du mensonge. Voulez-vous me permettre de faire appel à vos lumières ? J'ai feuilleté un peu mes auteurs ; est-ce ma faute ou la leur ? je ne sais : mais j'avoue n'y avoir pas trouvé de réponses bien satisfaisantes aux objections de mon contradicteur qui tient pour inutile et assez ridicule la théorie des restrictions mentales, et prétend que le mensonge est affaire toute relative au droit qu'a ou n'a pas le prochain d'attendre de nous la vérité. C'est, paraît-il, l'enseignement de la philosophie universitaire. Ce n'est pas là ce qui m'inquiéterait beaucoup ; mais j'aimerais voir clair un peu dans la doctrine du mensonge telle que la formulent généralement les auteurs catholiques.

Le titre de votre Revue me la fait supposer aussi généreusement hospitalière qu'orthodoxe. Vous plairait-il de me répondre quelques mots ? A l'avance, merci !

R. — Il est peu de matières, en morale, aussi embrouillées, aussi « casse-tête » que la théorie du mensonge. Tout le monde sait ce que c'est que le mensonge et personne ne peut arriver à le définir. Ce n'est pas que les définitions manquent : nous en avons même beaucoup trop. Qui nous dira où est la meilleure, la vraie, l'irréprochable, celle qui trouve sa parfaite vérification dans tous les cas de la vie pratique ?

Mentir, dit-on, c'est parler contre sa pensée. Voilà qui va bien et qui paraît assez clair, au premier abord. Mais faut-il aussi en même temps avoir ou n'avoir pas l'*intention de tromper ?* — *Non,* dit saint Thomas, et après lui Lehmkuhl ; *oui,* répondent Gury, Ballerini, Aertnys et beaucoup d'autres. Premier embarras.

Qu'est-ce que cela, « parler contre sa pensée ? » Ne pas dire tout ce que l'on pense ? Dire autre chose que ce que l'on pense ? Dire le contraire de ce que l'on pense ? Dire ce que l'on pense, sous une forme qui donne à entendre autre chose ? Il y a du choix, comme on le voit ; autre embarras.

Et puis, est-ce toujours mentir que parler contre sa pensée ? Evidemment non, puisqu'il est des cas où il faut de toute nécessité empêcher le prochain de savoir ce que l'on pense. Il y a alors obligation de lui donner le change, de le dérouter, disons tout net, de le tromper. Troisième embarras.

Pour se tirer d'affaire dans les cas extrêmes, les théologiens recourent aux artifices des restrictions mentales. Les uns prohibent absolument les restrictions dites « purement mentales », c'est-à-dire telles que l'interlocuteur ne puisse absolument pas les deviner ; ils permettent seulement les restrictions ou amphibologies qui sont accessibles à l'intelligence d'un auditeur avisé, et qu'ils appellent « non purè mentales », ou « externes », ou « mixtes ». Il en est qui, en cas graves, ne trouvent pas mauvais qu'on emploie même les restrictions de la première catégorie ; d'autres enfin, plus logiques et plus francs, nous disent que si l'on n'a pas dans l'esprit, au moment psychologique voulu, une restriction mentale appropriée, acceptable en conscience, l'on peut tout bonnement s'en passer, et répondre rondement : « non », sans autre précaution ni subtilité, quand la vérité est : « oui ».

Qui croire, et qui suivre en tout cela ? *Undique ambages.*

Tenterons-nous de proposer un essai d'explication nouvelle ? Pourquoi pas, si aucune des théories classiques courantes n'est absolument logique ni satisfaisante ? Il faut révérer la tradition ; c'est bien notre avis.

Mais il y a tradition et tradition. Tout enseignement traditionnel, répété, copié par une série plus ou moins longue de moralistes, n'est pas par là-même investi d'une autorité telle qu'on n'y puisse librement contredire, sans encourir aucune note de témérité, quand on a de bonnes raisons de le faire, quand surtout il y a divergence et embarras manifeste chez les auteurs. Nous sommes ici sur le terrain de l'interprétation privée.

L'Eglise n'a rien défini, n'a même rien dit, de

près ou de loin, qui nous révèle ses préférences pour un système philosophique quelconque sur la nature du mensonge.

Dans ces conditions, présenter une idée neuve — ou, si l'on veut, une idée vieille sous une forme nouvelle, — n'est point, semble-t-il, faire œuvre de révolutionnaire ni manquer de respect aux anciens. La théologie morale, aussi bien que la dogmatique et toutes les autres branches du savoir humain, est susceptible de progrès, et c'est peut-être pour avoir trop vite accepté, et religieusement révéré comme reliques, certaines formules toutes faites, mal ou trop rapidement cristallisées, qu'on s'est heurté chez nous à de graves difficultés, à l'argument mal entendu de la tradition, quand une étude plus approfondie, de nouvelles circonstances, une lumière inattendue, sont venues nous mettre dans la dure nécessité d'avouer l'insuffisance de notre vieil armement en fait de critique philosophique, théologique, apologétique et morale.

Ceci dit pour rassurer le lecteur et le bien prévenir que nous sommes trop sérieux théologien pour donner aisément dans les nouveautés sans de solides et sûres raisons, voici, croyons-nous, la bonne méthode à suivre pour arriver à établir sur le mensonge une théorie d'ensemble, logiquement enchaînée, qui se tienne debout, et porte une lumière satisfaisante dans les ténèbres que n'ont pas entièrement dissipées nos devanciers.

I. — Définition du mensonge

Disons d'abord ce que n'est pas le mensonge. Ce ne sera point là une manière suffisante de montrer ce qu'il est, c'est vrai ; mais quand nous aurons déblayé le terrain et écarté les idées fausses qui pourraient nous gêner, nous pourrons plus à l'aise construire l'édifice d'une bonne définition positive.

a) — Le mensonge n'est pas un acte interne. — Ce n'est pas seulement une pensée, un péché intérieur. On peut violer la charité, la justice même envers le prochain, dans le fond de son âme, par des intentions perverses et la secrète volonté de lui nuire, de ne pas lui accorder ce qu'il a droit d'attendre de nous, ce que nous avons le devoir de lui donner ; ce sont là des fautes tout internes, des péchés de pensée. Tel n'est point l'acte de mentir. Tout le monde est d'accord pour reconnaître au mensonge le caractère essentiel de péché externe. C'est une pensée ou un jugement, sensiblement traduits au dehors par la parole. Vous avez 40 ans : intérieurement vous dites : je n'ai pas 40 ans ; j'ai 30 ans seulement. Tant que ce jugement faux de l'esprit ne s'est pas traduit par la proposition oralement exprimée, ce n'est pas un mensonge. Inutile d'insister.

Nous concluons de là déjà que le mensonge réclame l'intervention d'une parole ou de toute autre expression extérieure équivalente.

b) — Le mensonge n'est pas une parole quelconque. — C'est une parole ou une proposition *fausse.* N'était le besoin d'ordre rigoureusement logique dans notre travail, nous n'aurions même pas songé à faire cette observation, tant elle est évidente et unanimement admise par tout le monde.

Un mot encore cependant. Le mensonge est une locution fausse, mais non pas fausse d'une manière quelconque, fausse par exemple par rapport à un objet extérieur ; elle est bien précisément fausse par rapport à la pensée de celui qui la profère.

Quelqu'un affirme, « de bonne foi », le croyant ainsi lui-même, que l'année 1900 sera bissextile : c'est une fausseté « objective », mais ce n'est pas un mensonge. De même pour toute expression orale d'une erreur que celui qui parle croit être une vérité et qu'il affirme comme telle. Tandis que, au contraire, c'est dans le désaccord entre la pensée et la parole d'un même individu, d'un même « sujet », qu'il faut, de l'aveu commun, chercher la caractéristique essentielle du mensonge.

D'où il suit que le mensonge n'est pas nécessairement toujours une erreur réelle. Si l'on me demande par exemple : l'année 1900 sera-t-elle bissextile ? et si je réponds *non,* alors que je suis à tort persuadé du contraire, je dis une vérité, mais ma réponse étant en désaccord avec ma propre pensée, son caractère objectif vrai ne l'empêche point d'être un mensonge.

Pendant que nous y sommes, disons tout de suite que cette fausseté « subjective », pour être péché, doit être *volontaire,* voulue formellement avec intention expresse, et prononcée au dehors comme telle. Le désordre purement matériel, qui consiste à ne pas traduire oralement sa pensée avec exactitude, constitue bien une sorte de fausseté ; mais, si l'acte « humain » manque, si la volonté de mal faire, d'outrager la vérité, fait défaut pour une raison ou pour une autre, il n'y a là qu'un « flatus vocis », un mensonge purement matériel, sans imputabilité morale, sans responsabilité de conscience. Il en est ainsi de tous ceux de nos actes qui, par distraction, précipitation, inadvertance, oubli, bonne foi enfin, ne sont pas accompagnés de l'intention volontaire qui peut seule les constituer à l'état d'actes humains moralement bons ou mauvais. Là-dessus pas de difficultés ni d'objections chez les auteurs. La chose est trop claire.

Retenons donc de tout ce qui précède que le mensonge est « une fausseté subjective et volontaire. »

c) — Le mensonge, au sens vulgaire, n'est pas un péché individuel. — Prononcer tout seul, chez soi, dans la solitude de son cabinet, loin de tout auditeur, une phrase fausse, en désaccord avec ce que l'on pense, n'est point mentir, au sens ordinaire du mot. Appelez cette fantaisie absurde du nom qui vous plaira ; voyez-y même une

faute contre le droit naturel qui ne permet pas, de propos délibéré et sans raison, l'usage anormal de nos facultés ; personne cependant ne voudra voir là-dedans un mensonge.

La chose même est-elle bien possible ? Quelle raison, quel motif pourrait-on avoir de se mentir à soi-même, de se dire qu'on a 40 ans quand l'évidence personnelle est là qui nous répond : 60 ? L'empire absolu de l'évidence semble tel qu'il ne faut rien moins qu'une utilité externe, pressante, pour expliquer le soin que nous prenons parfois de nous y soustraire. Le bon sens universel est d'accord ici avec la philosophie et la théologie pour voir dans le mensonge autre chose qu'un acte solitaire, individuel, comme sont par exemple les autres péchés qui consistent dans la violation des préceptes auxquels nous sommes individuellement tenus de nous soumettre.

D'ailleurs, la parole est, de par Dieu, chose essentiellement relative, sociale : elle suppose les rapports qui nous unissent à nos semblables. Le mensonge est un abus de la parole ; c'est donc un abus social, c'est-à-dire un péché qui n'a sa raison d'être que quand il est commis devant un autre. Pas d'auditeur, pas de mensonge, du moins au sens où on l'entend universellement.

Cette observation est de haute importance : nous prions le lecteur d'y réfléchir. A notre avis, c'est faute de l'avoir suffisamment approfondie que nombre d'auteurs se sont trouvés incomplets ou inexacts dans le sujet qui nous occupe. Quand nous disons « péché relatif, social », qu'on veuille bien nous entendre. Il est tout clair que le péché, quel qu'il soit, se consomme toujours tout entier dans la conscience de celui qui pèche. Mais on sait qu'il y a des péchés impossibles à commettre sans un terme extérieur, le prochain, auquel ils se rapportent. Dites-moi si le *vol* serait chose imaginable dans le cas où il n'existerait qu'un seul homme au monde ? Evidemment non. N'empêche que, s'il y a deux hommes en présence, quand l'un prend ou essaie de prendre le bien de l'autre, le péché, relatif et social dans son occasion, n'est pas pour cela un péché à deux, partagé dans sa malice, un péché de complicité : il reste entier sur la conscience du voleur, encore que celui-ci fût dans l'impossibilité de le commettre s'il n'avait rien trouvé à voler, s'il n'avait pas eu de prochain.

d) — La déception d'autrui n'est pas nécessaire au mensonge. — Pas plus que le vol réel, consommé *in re*, n'est nécessaire au péché d'injustice. Notre voleur de tout à l'heure essaie de s'approprier le bien de son voisin. Il n'y réussit pas : c'est là un résultat qui n'est que tout à fait *per accidens* par rapport à son intention malicieuse, formelle et complète. Il n'en est pas moins voleur, coupable en conscience d'un péché de vol, sans obligation de restituer cependant.

Il en est de même dans le mensonge. On vous interroge. Vous répondez en commettant volontairement cette fausseté qui constitue le désaccord de votre parole prononcée avec votre pensée intérieure ; et vous répondez ainsi pour tromper votre interlocuteur, pour lui donner le change sur votre état actuel d'esprit : telle est bien votre intention mauvaise. Or, il arrive que celui qui vous écoute ne se laisse pas prendre à votre déclaration. Pour une raison, ou pour une autre, il est sur ses gardes : il croit même fermement le contraire de ce que vous lui dites ; peut-être même parce que vous dites « oui », il a ses motifs de sous-entendre « non ». Quoi que vous fassiez, *en fait* vous ne le trompez pas. Vous aviez mal calculé votre affaire : c'est vous qui, sans le savoir, êtes trompé, pris dans vos propres filets. Vous n'avez causé aucun mal à votre prochain, il est vrai ; mais qui donc prétendra que vous n'avez pas fait un mensonge tout de même ? Mensonge sans succès ; mais mensonge cependant. L'insuccès ici, comme en bien d'autres cas de morale, n'a rien à voir avec l'intention du coupable ; il ne saurait aucunement modifier ni atténuer la malice initiale et totale de son œuvre, telle qu'il l'a voulue et exécutée. Donc *le fait* de la déception chez autrui n'est point un élément essentiel du mensonge. Nous disons bien : le *fait de la déception*, afin de ne pas confondre cette considération avec la suivante où il va être spécialement question de *l'intention* de tromper.

e) — L'intention de tromper n'est pas essentielle au mensonge. — Ceci est beaucoup plus délicat. Le plus grand nombre des auteurs met cette « intention de tromper » dans la définition du mensonge. Pourquoi ? Ils se gardent de le dire, et, comme il arrive très souvent, se copient fidèlement les uns les autres sans autre souci d'établir solidement le bien fondé d'une adjonction aussi importante. Mieux que cela, il en est qui nous disent, avec un parfait sangfroid : « Ita sanctus Thomas », et renvoient à la II-II, q. 110, où le Docteur angélique enseigne tout justement le contraire. Discutons et raisonnons pour ne pas mériter le même reproche.

Voici d'abord un simple cas que nous soumettons à la sagacité du lecteur.

Pierre a commis un meurtre. A dix pas de là était un témoin, qui a tout constaté, et que Pierre a parfaitement vu et reconnu aussi. Pierre est accusé : on instruit son procès. Le juge qui préside est précisément le témoin susdit. Celui-ci presse le coupable d'avouer : Pierre lui répond qu'il n'a pas commis le meurtre dont on l'accuse ; le témoin réplique : Mais vous savez bien que j'étais là, que je vous ai vu. Et l'autre de se défendre : Ce n'est pas vrai, vous ne m'avez pas vu commettre un assassinat ; je ne vous ai pas rencontré, ni aperçu nulle part depuis deux ans : vous mentez. — C'est vous le menteur ! — C'est vous !... — et ainsi de suite.

Je demande : Pierre commet-il un mensonge ? Tout le monde répond : oui ! — Pierre a-t-il l'intention de tromper le témoin ? Tout le monde répond : non ! Il parle ainsi pour se défendre, pour éviter un aveu qui le perdrait, mais enfin,

cet homme à qui il répond obstinément *non* sur toute la ligne, il est trop clair qu'il ne peut avoir un seul instant l'intention de le tromper : il sait trop que c'est chose absurde et impossible. Et pourtant il ment, non pas seulement à la société devant la Cour d'assises, mais en particulier en tête à tête, toutes les fois qu'il est interrogé par cet homme, témoin de son crime, et qu'il persiste dans sa dénégation.

On connaît cette belle définition de la vérité : *adæquatio rei et intellectus* ; et cette autre qui en est l'extension pratique : la vérité morale, sociale, est *adæquatio cogitationis et verbi.* Survienne un désaccord entre ces deux termes, l'égalité disparaît ; à l'*adæquatio* succède le désaccord, *l'inégalité* : on l'appellera « erreur » dans l'ordre de la spéculation théorique ; et « mensonge » dans l'ordre pratique de l'action. Nous ne disons point encore si cette définition du mensonge est bonne ou mauvaise. Nous demandons seulement : Y a-t-il dans la seule discordance *voulue* de la pensée et de la parole, un désordre moral, un outrage à la loi naturelle, un péché enfin, avant toute considération de l'effet à produire dans l'esprit du prochain ?

Pour parler plus clairement encore, avec saint Thomas lui-même il semble qu'on doive distinguer comme deux états successifs du mensonge, deux degrés différents de sa malice : 1o le fait d'établir volontairement la rupture de l'harmonie qui doit exister entre la pensée et le langage ; 2o le fait du dommage causé au prochain par suite de ce premier désordre.

Ceci posé, n'est-il pas vrai qu'il y a péché déjà dans le premier des deux cas ? Et quel nom donner à ce péché-là sinon celui de mensonge ? Quant à la seconde considération, celle du dommage causé au prochain, celle-là vient ajouter si l'on veut sa malice à la première, la compléter, mais ne la constitue pas essentiellement, dès là qu'elle lui est postérieure et comme accidentellement surajoutée.

« Accidentellement surajoutée » est le mot juste : car, s'il est vrai que le mensonge est le plus souvent accompagné de la volonté de tromper l'auditeur, il est non moins certain qu'il peut parfaitement subsister sans même aller jusque là. Il est des gens qui mentent pour mentir, par habitude ou par malice, ou mépris de la vérité, sans s'occuper autrement de ce qu'en pensent ou n'en pensent pas ceux qui les écoutent. Tromper le prochain n'est point chose toujours bien aisée. Que sait-on, que peut-on savoir de sa crédulité ? Et ne voit-on pas quelle énorme porte l'on ouvrirait à l'excuse du mensonge, si chacun se croyait autorisé à parler contre sa pensée, sauf dans le cas où il saurait avoir des chances plus ou moins probables d'attraper le voisin ? Sur quel motif plausible établir ces deux jugements : un tel me croira si je dis cette fausseté ; tel autre ne me croira pas. Pour peu qu'on soit légèrement sceptique, et qu'on veuille prêter aux autres son propre caractère, on aura vite fait de conclure que les hommes sont presque tous fort défiants, et on en prendra à l'aise avec la vérité, puisque pour mentir il faut l'intention de tromper et que cette intention ne peut exister que là où l'on trouve des gens à tromper.

Serrons de plus près la question. Le mensonge est un péché : or, un péché n'est autre chose que la violation d'un précepte. Y a-t-il, pour l'homme, précepte de dire la vérité, avant le précepte de ne pas tromper son prochain ? Nous n'avons jusqu'à présent rencontré personne qui osât soutenir que ces deux préceptes n'en font qu'un seul ; ce serait, semble-t-il, ravaler un peu trop le respect absolu du « vrai, » émanation de Dieu, en le réduisant au rôle d'une simple dépendance de l'utilité humaine. Respecter le droit du prochain est une règle morale ; respecter celui de Dieu en est une autre, et supérieure, et antérieure, et plus urgente.

Nous touchons du doigt ici l'erreur de certains de nos théologiens. Ils sont fort embarrassés de dire si le mensonge est un péché *contra charitatem* ou *contra justitiam,* et le mettent tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, suivant les besoins courants de leurs explications.

Nous disons : le mensonge est essentiellement et avant tout un péché *contra charitatem in Deum ;* secondairement et très souvent, par dessus le marché, un péché *contra justitiam in proximum.* — « Contra charitatem in Deum, » car la loi naturelle, qui est la loi de Dieu, nous ordonne de l'aimer dans la manifestation de tous ses attributs, de ne lui infliger aucun outrage, ni dans sa bonté, ni dans sa vérité, ni dans sa providence, telles que nous les manifeste l'ordre naturel des créatures. Insulter la vérité en lui substituant volontairement l'erreur de l'esprit ou la fausseté de la parole, c'est violer ce précepte fondamental, manquer au respect de la vérité, fausser l'œuvre divine en détournant, par abus malicieux, la parole de la fin divine à laquelle elle est destinée.

Pour ceux qui voudraient épiloguer subtilement sur ce mot *charitatem in Deum,* disons qu'on peut, sans grand inconvénient pour le moment, lui substituer celui de *justitiam in Deum,* si l'on tient que le respect de la vérité rentre dans le *culte* de Dieu, c'est-à-dire dans la vertu de religion, et par là dans la vertu générale de justice. Il n'en restera pas moins vrai que le mensonge est par quelque endroit, et tout d'abord, un péché *in Deum,* une offense de la loi naturelle. Premier péché.

Nous devons à notre prochain de ne lui causer aucun dommage. Or, l'introduction de l'erreur dans son esprit est le dommage réel que lui occasionne le mensonge ; dommage qui va jusqu'à nous obliger à restitution, à réparation, suivant les lois de la justice. De ce chef donc, *in proximum,* il y a faute complémentaire par violation de la justice due au prochain. C'est improprement

qu'on parle ici de charité. Sans doute, la charité nous oblige « in globo » à ne faire aucun mal à nos frères ; mais dès que ce mal se spécifie dans la violation d'une vertu spéciale, le péché lui emprunte son nom et sa malice caractéristique. Ici, la justice est manifestement en jeu. Second péché.

Qui ne voit maintenant : 1o que le mensonge est tout entier dans le premier désordre, le plus grave en réalité ; 2o que ce premier désordre peut exister seul avec sa malice propre, et ses culpabilités de conscience, matière à absolution et à contrition, suivant la gravité de l'outrage fait à la loi naturelle ; 3o que le second péché n'est qu'un complément du premier ; complément assez ordinaire, si l'on veut, mais enfin, à y regarder de près, complément séparable et accidentel ; 4o enfin que le Docteur angélique, dont on n'a pas assez pris la peine d'approfondir l'enseignement, a raison quand il dit que l'intention de tromper n'est point requise pour constituer la malice essentuelle du mensonge ?

On peut nous faire une objection : Le mensonge, avons-nous dit, est une faute sociale, relative. Comment donc la concevoir dans sa malice spécifique et complète, si on n'y fait intervenir, d'une manière ou d'une autre, la pensée du prochain ?

Réponse : On doit y faire intervenir le prochain, en tant que « auditeur », oui ; en tant que « trompé » ou à tromper, non.

Car, remarquez que le mensonge, même quand il ne trompe personne, même quand le menteur sait parfaitement ne tromper personne, même, par conséquent, lorsque celui-ci n'a l'intention de tromper personne, le mensonge, disons-nous, fait tort encore au prochain, par scandale, à la manière commune de tout péché public, de toute violation de loi extérieurement manifestée devant témoins. Cette considération suffit déjà à montrer comment, tout en restant une faute qui réclame la présence d'un de nos semblables, le mensonge n'inclut pas nécessairement l'intention de le tromper.

D'ailleurs, nous ne serions pas loin d'accepter une autre distinction fournie par certains auteurs, encore que nous ne la jugions pas nécessaire.

Toute parole fausse, disent-ils, par là même qu'elle est entendue, et quelle que soit l'intention de celui qui la profère, est *ex se*, par elle-même, apte à engendrer l'erreur dans l'esprit de ceux qui l'entendent. Que le menteur ait ou n'ait pas explicitement la pensée de jeter son prochain dans l'erreur, il n'en reste pas moins vrai qu'il pose un fait qui de sa propre nature tend à ce résultat. Il a donc de ce chef une certaine responsabilité vague comme celle qu'on trouve dans les cas semblables de volontaire *in causa*, ou, comme on dit aussi, de volontaire indirect.

En admettant donc que le menteur ne pèche nullement par rapport au prochain, vu son absence absolue d'intention de le tromper, le mensonge resterait toujours un péché, de sa nature, externe, relatif, social avons-nous dit, et qui n'a pas sa raison d'être en dehors de la présence d'un auditeur.

Cependant, en bonne et profonde analyse morale, il y aurait peut-être quelque chose de plus à dire au sujet de l'objection qui nous est faite. Mentir, dans sa chambre, tout seul, n'est pas mentir. C'est vrai ; ainsi l'entend le vulgaire et même le commun des théologiens. Pourtant, est-il bien sûr que ce ne soit pas là une faute, une faute innommée, si l'on veut, pour ne pas troubler le langage reçu, mais enfin une certaine faute ? Proférer tout seul, sans témoin, une proposition hérétique, *animo hæretico*, est bel et bien faire acte externe d'hérésie, si bien même que, pour ce seul fait, on peut parfaitement encourir *ipso facto* une censure d'excommunication *latæ sententiæ*. La parole a été donnée à l'homme pour l'échange de ses relations sociales assurément ; mais là, comme dans tout l'ordre naturel, l'abus solitaire qui consiste à détourner méchamment un organe de sa fin propre, à violenter la nature, constitue un désordre, une immoralité. Nous avons dit : est-il bien possible qu'un homme arrive à commettre sérieusement, *animo malo*, un pareil abus de langage vis à vis de lui-même ? Si le cas est possible, nous ne voyons point comment il faudrait s'y prendre pour l'excuser d'immoralité.

Nous pouvons maintenant conclure de tout ce qui précède la définition positive, essentielle du mensonge, en disant que c'est, en latin : *falsiloquium* ou *inadæquatio cogitationis cum verbo*, et, en français : un désaccord voulu entre la pensée et la parole. En d'autres termes, mentir, c'est *outrager la vérité dans son langage.*

II. — Le mensonge par rapport à Dieu

1. — Du précepte, qui défend de mentir

Qu'il soit moralement défendu de mentir, c'est évident pour tout le monde. Le mensonge est un péché. Mais nous devons tout de suite présenter sur ce point une observation importante qui semble avoir généralement échappé à l'attention des auteurs. Le précepte relatif au mensonge est en réalité à double portée : il est à la fois négatif et positif : 1o « négatif », et obligatoire *semper et pro semper*, en tant qu'il défend le désaccord de la parole avec la pensée ; 2o « positif », et obligatoire *semper sed non pro semper*, en tant qu'il ordonne de dire la vérité au prochain : et cette double considération correspond bien à l'analyse que nous avons faite plus haut des deux malices différentes du mensonge, malice essentielle *contra Deum*, et malice accidentelle *contra proximum* (quoique presque inséparable pratiquement de la première).

Or, cette distinction nous paraît extrêmement lumineuse quand il s'agit de démêler le vrai du faux dans la difficile question des restrictions mentales.

Est-il toujours mal d'outrager la vérité ? *Oui.*

Est-il toujours mal de refuser la vérité au prochain ? *Non.*

Vous voyez d'ici la différence des deux cas et l'importance des conséquences pratiques qui en découlent.

Dieu n'admet pas que, dans aucun cas possible, sa créature l'insulte : aussi dit-on que les préceptes « négatifs » qui, en dernière analyse, reviennent à nous interdire le mal en soi, l'outrage formel à Dieu, obligent toujours, sans aucune exception ni excuse possible, *semper et pro semper*.

Au lieu d'un précepte qui nous défend de faire un certain mal, s'agit-il d'un précepte qui nous ordonne de faire un certain bien ? Alors, tout autre est la question.

Les préceptes positifs peuvent entrer en conflit ensemble dans certains cas, et en pareille occurrence c'est le plus fort qui doit l'emporter. Les biens que nous devons faire positivement sont de nature et de perfections très différentes. C'est une échelle où il y a des degrés inférieurs, moyens, supérieurs ; et s'il nous faut à un moment donné satisfaire à la fois à deux, trois... préceptes positifs, il peut arriver, et il arrive que, vu l'impossibilité de les observer tous à la fois, nous soyons dans la nécessité de faire un choix : les inférieurs cessent alors d'obliger ; on les laisse de côté pour n'obéir qu'à ceux qui par leur autorité morale l'emportent sur les autres.

Que nous devions la vérité à notre prochain par précepte positif, tant de charité que de justice, c'est vrai en règle générale, mais non en règle absolue ; car il peut se présenter des circonstances où le devoir de faire une réponse vraie à M. X... qui m'interroge, disparaît devant le devoir supérieur que j'ai de la lui refuser, si par exemple, dans ce cas, dire la vérité est un plus grand mal que de la taire.

Refuser la vérité peut s'entendre de deux façons : 1° ne pas dire la vérité, tout simplement, ne rien répondre, s'abstenir de parler, fuir l'interlocuteur, ou éviter habilement sa présence et ses questions. M. X... alors, par mon fait, sera privé d'un certain bien intellectuel, de l'avantage d'avoir une vérité de plus dans l'esprit : résultat tout à fait négatif de mon attitude ; 2° s'arranger de façon à mettre réellement une erreur dans l'esprit de M. X..., lui causer positivement un vrai dommage, un mal réel, résultat positif de ma réponse ; et personne ne niera que ce soient bien là deux effets différents : ne pas faire un bien, faire un mal.

Dans l'un et l'autre cas le précepte positif de dire la vérité ne va pas jusqu'à nous obliger toujours à éviter cette double conséquence possible. Il est des raisons urgentes qui parfois nous interdisent de faire certain bien au prochain, ou nous ordonnent même (nous permettent au moins) de lui causer certain mal.

Donc, à ne considérer que ce qu'il y a de positif dans le précepte relatif au mensonge, nous pouvons déjà tenir pour certain qu'il est des conjonctures où l'homme est dégagé de l'obligation morale de dire la vérité à son semblable. Nous les étudierons tout à l'heure avec plus de détail.

Mais que dire de la violation du précepte prohibitif du mensonge, en tant qu'il est négatif, et défend formellement de mettre un désaccord voulu et immoral entre la pensée et la parole ?

Pas d'exception ni de dispense possible ici, c'est évident, comme il arrive d'ailleurs pour tous les préceptes négatifs. Comment faire alors si le devoir et le droit de ne pas dire la vérité à celui qui nous interroge entraînent fatalement pour nous l'obligation d'employer un langage qui ne soit pas la traduction exacte de notre pensée, tranchons le mot, un langage faux ? Est-il donc vrai que nous aurons alors la permission de mentir pour échapper à un interrogatoire gênant, pour sortir d'un pas difficile ? C'est ici qu'intervient la théorie des restrictions mentales.

2. — *De la restriction mentale*

Non, disent les théologiens, dans aucun cas il n'est permis de mentir. Mais, comme ce n'est pas mentir que de proférer des paroles qui, sans la contrarier, ne reproduisent pas néanmoins intégralement la pensée que nous avons dans l'esprit, on peut, sans dire la vérité, ni tout de même parler faussement, sous-entendre mentalement une interprétation de notre parole qui en sauve la vérité, bien qu'elle reste matériellement fausse par rapport à la question précise qui nous est posée.

Exemple : On vous demande : Avez-vous écrit une lettre ce matin à Pierre ? La question vous ennuie. Il est bien vrai que vous avez fait cette lettre, mais vous avez de graves raisons de ne pas l'avouer à celui qui vous interpelle. Vous répondez hardiment : Non, je n'ai pas écrit de lettre ce matin à Pierre ; mais vous sous-entendez en vous-même : à Pierre *Richard*, alors que c'est de Pierre *Martin* qu'on vous parle. Voilà une amphibologie. Est-ce un mensonge ? Evidemment non, car votre réponse, fausse pour Pierre Martin, est vraie pour Pierre Richard, à qui réellement vous n'avez rien envoyé, tandis que vous avez vraiment écrit à l'autre. Vous trompez votre questionneur ; c'est peut-être votre droit, comme nous le dirons tout à l'heure, si lui n'a pas le droit d'attendre de vous la vérité dans ce cas particulier. Mais tromper autrui n'est pas mentir, essentiellement parlant, nous l'avons assez expliqué. Faites-vous injure à la vérité en établissant volontairement un désaccord entre votre pensée et votre parole ? Non encore, puisque votre pensée est Pierre Richard, et que votre réponse négative que vous rapportez à celui-ci est parfaitement l'expression de la vérité. Donc pas de mensonge. Et il en serait de même pour tout autre procédé, amphibologie, équivoque, double sens, etc., qui vous permettrait de ne pas dire la vérité à autrui, sans pour cela violer l'har-

monie qui doit unir, dans votre intention secrète, la parole de votre bouche et la pensée de votre cœur.

On a beaucoup et très méchamment plaisanté les moralistes au sujet de leur théorie des restrictions mentales. Pascal s'en est cruellement amusé dans ses *Lettres provinciales*. Au fond, qui ne voit que les moralistes avaient raison, étant bien établi, en principe, ce point de départ de toute la controverse, à savoir qu'il est des cas où l'on ne doit pas la vérité au prochain — et cet autre principe, non moins certain, à savoir, qu'il n'y a mensonge devant Dieu que dans la discordance formelle et voulue, dans l'opposition immorale de la parole et de la pensée à laquelle on la rapporte ?

En thèse abstraite tout cela est parfaitement clair et les détracteurs de la restriction mentale ne réussiront jamais à apporter d'autre argument sérieux contre elle que le ridicule de la satire.

Et il faut bien avouer qu'elle y prête un peu, beaucoup même, quoi qu'on fasse. Le peuple est simpliste. Il n'entend rien aux subtilités de la métaphysique des mœurs. Pour lui, attraper le voisin c'est toujours mentir, et s'il va jusqu'à admettre que, dans certains cas de convention ou de nécessité sociale, il est permis de tromper les indiscrets, il n'aperçoit pas comment les sous-entendus, les équivoques et les restrictions mentales évitent la malice formelle du mensonge.

A vrai dire, nous pensons nous-même qu'on a dans nos théologies morales un peu abusé de la théorie de la restriction mentale, soit en généralisant un peu trop la licéité de son emploi, soit en présentant à son occasion des exemples qui ne sont pas de nature à la faire prendre au sérieux. Rapportons-en seulement deux, qui suffiront bien.

Un mari menaçant demande à sa femme si elle a commis un adultère. Celle-ci peut répondre : Je n'ai pas commis d'adultère, donnant intérieurement au mot adultère le sens d'idolâtrie !!! *Ita S. Lig.* III, 169.

On distingue il est vrai deux sortes de restrictions mentales : les « purè mentales » qui sont inintelligibles pour les auditeurs, et les « non purè mentales » qu'un auditeur prudent et défiant peut deviner. On prohibe rigoureusement les premières et l'on permet les secondes, à l'occasion. Pourquoi cette différence ? La restriction donnée ci-dessus par S. Alphonse comme licite est-elle intelligible pour le mari ? Assurément non. Et ainsi de beaucoup d'autres tout aussi impossibles à deviner qu'on trouve proposées comme exemples chez les auteurs.

Quand l'ange Raphaël disait à Tobie : « Je suis Azarias, fils du grand Ananie », commettait-il le péché de mensonge ? Non, n'est-ce pas ? Si vous dites qu'il a usé de restriction mentale, avouez au moins que celle-là était « indevinable » et *pure mentalis*, ou il faut renoncer à comprendre la différence qui sépare les deux genres de restriction. Notre avis est que l'Ange n'a ni menti, ni fait appel à aucune restriction mentale. Nous allons dire tout de suite pourquoi.

3. — *Mensonge matériel et mensonge formel*

Il n'y a d'offense à Dieu de la part de l'homme qu'autant que celui-ci la comprend et la veut malicieusement *comme telle*. A ce principe fondamental du Traité des *Actes humains*, joignons cet autre dont nous allons aussi avoir besoin : aucun acte physique de l'homme n'est, en soi, moral : il ne devient bon ou mauvais que par l'intention droite ou désordonnée de la volonté qui le pose librement.

Prononcer une phrase est un acte physique, matériel, qui ne peut être péché que par l'intention morale qui en est le principe et lui donne sa relation bonne ou mauvaise avec l'ordre des mœurs.

Proférer sciemment et malicieusement une traduction fausse de sa propre pensée, c'est le *mensonge formel*. Il faut ces deux conditions : *sciemment* et *malicieusement*. Si donc cette traduction mensongère est inconsciente, il n'y a que mensonge matériel ; si elle est consciente, mais exempte de volonté mauvaise, d'intention de violer la loi morale, c'est encore du simple mensonge matériel, puisque, encore une fois, le mal moral, le péché est essentiellement dans l'immoralité voulue et librement consentie de l'intention.

Ceci dit, et en laissant de côté toute considération relative du mensonge par rapport au prochain, en ne le considérant précisément que dans son essence, par rapport à Dieu, en tant qu'il outrage formellement la vérité, nous pensons qu'il est des cas extrêmes où le mensonge conscient mais purement matériel est permis, le mensonge formel restant bien entendu défendu en toute hypothèse.

Il y a mensonge purement matériel quand, par exemple, sans restriction mentale interne, sans équivoque, sans jeu de mots, à quelqu'un qui me demande : Connaissez-vous tel détail par la confession d'un tel ? je réponds carrément : *non*, alors que la vérité est *oui*. J'aime infiniment Dieu et sa vérité. Je ne voudrais pas pour tout l'or du monde commettre, même ici, le plus léger péché véniel, et j'ai parfaitement conscience de n'en commettre aucun. Cependant, je fais un mensonge, un *falsiloquium;* je pose un désaccord, une contradiction même entre ma parole et ma pensée intérieure. D'où vient cela ? Tout simplement parce que, pour une raison majeure, étant obligé de prononcer matériellement ce mot « non », je puis le faire sans aucune intention de manquer de respect à la vérité. C'est une nécessité qui m'afflige : j'en vois très bien le désordre et je suis désolé de ne pouvoir l'éviter; mais, tout regrettable qu'il soit, ce désordre peut n'être et n'est en effet que purement matériel, si ma volonté n'y met aucune violation intentionnelle et expresse de la loi morale.

On peut donc, direz-vous, mentir sans mentir ;

c'est-à-dire qu'on mentira tout à l'aise, à la seule condition de ne pas avoir l'intention de mentir en mentant. C'est très commode, plus commode même que le procédé déjà si étonnant des restrictions mentales. Nous voilà revenus à la morale des directions d'intention. Faites toutes les monstruosités qui vous plairont pourvu que vous dirigiez votre intention du bon côté, vous ne pécherez jamais. Où allons-nous avec cela ?

— Doucement, s'il vous plaît. Il ne s'agit pas ici de déterminer la moralité d'une action quelconque par une direction quelconque, toute subjective et libre, d'intention. La question est tout autre. Nous sommes en présence d'un acte physique malheureusement rendu nécessaire par un concours fâcheux de circonstances. *Il faut dire :* NON. Or, nous prétendons qu'il n'y aurait péché qu'autant qu'on voudrait pour elle-même la fausseté formelle de la réponse. Cette fausseté formelle, malicieuse, voulue pour elle-même, mal moral enfin, est-elle donc si parfaitement identifiée avec l'émission physique de ce son de voix : *non,* qu'on ne puisse l'en séparer, quand une cause majeure nous impose l'obligation de le faire ?

Il est défendu de tuer son prochain : *non occides.* On le tue cependant, en toute sûreté de conscience, avec mérite même dans certains cas. Nous sommes là à cent lieues de la théorie fausse de la direction fantaisiste d'intentions dont parle l'objection. Tuer son prochain sans raison supérieure de charité ou de justice qui permette de le faire, est un péché ; et même, le tuer en circonstance permise, avec une intention mauvaise, formellement homicide, serait encore un péché. Le tuer, malgré le précepte prohibitif, universel dans sa formule, peut pourtant être chose bonne ou au moins indifférente, et par conséquent permise ou tolérable. Pourquoi voulez-vous que ce fait matériel de dire « non », entraîne nécessairement, dans tous les cas possibles, une violation formelle et coupable de la loi : Tu ne mentiras point ?

Tous les jours, dans le courant de la vie, nous rencontrons, chez nous et chez nos pénitents, de ces violations matérielles de lois, de ces péchés matériels, de ces désordres matériels, que nous subissons cependant, sans remords de conscience, quand nous apercevons des motifs graves de les tolérer. Pourquoi la loi du mensonge ferait-elle exception ? J'accorde qu'on doit se montrer plus sévère dans l'appréciation des motifs d'excuse, à mesure qu'on monte dans l'échelle de perfection des préceptes ; mais enfin où est le principe, rationnel ou révélé, qui nous oblige à admettre que l'acte matériel de mentir est toujours nécessairement, et en toute hypothèse imaginable, un péché formel ?

Hâtons-nous néanmoins de faire ici une observation importante. Le péché matériel est un désordre, une anomalie, une monstruosité dans l'ordre providentiel de la morale, tel que Dieu veut le voir réalisé. Il est, de plus, une disposition prochaine au péché formel et constitue par là même un redoutable danger. Sa tolérance réclame des raisons majeures très graves, et un jugement singulièrement délicat à établir, vu la complexité des éléments d'appréciation qui doivent y concourir. Il est difficile déjà de dire *tutâ conscientia :* Dans le cas présent telle loi ne m'oblige pas, je puis me dispenser de faire la bonne œuvre qu'elle ordonne au commun des hommes. Combien plus difficile et plus rare doit être cette autre conclusion : Dans le cas présent je puis matériellement poser l'acte que la loi défend au commun des hommes.

Aussi doit-on s'abstenir autant que possible de s'arrêter à ce dernier parti : il faut éviter le péché matériel et ne le tolérer que devant une forte nécessité, devant même une extrême nécessité s'il s'agit de la violation d'une loi de haute importance morale, comme l'est celle du mensonge.

Voilà pourquoi les théologiens ont raison de conseiller, pour celui qui parle, l'emploi des restrictions mentales avec lesquelles, nous l'avons prouvé déjà, on évite le mensonge même matériel ; et sur ce point nous avons peine à comprendre la distinction des restrictions mentales « pures » et « non pures », les unes et les autres garantissant également celui qui parle du péril de fausseté dans son langage. Si cette distinction n'a de raison d'être que par rapport à l'auditeur, c'est une autre affaire ; c'est le côté tout relatif et secondaire de la question, qui n'est pas en cause ici actuellement.

En résumé, 1° pratiquement parlant, il faut avec un soin extrême s'appliquer toujours à révérer les droits de la vérité et s'interdire *absolument,* conformément au précepte « tu ne mentiras point », de prononcer des paroles qui soient l'expression volontairement inexacte de notre pensée ;

Mais 2° si une raison majeure absolument grave nous oblige à faire une réponse fausse (comme dans le cas du confesseur), « par respect pour la vérité » il faut chercher au moins intérieurement et intentionnellement à mettre sa parole d'accord avec sa pensée par un sous-entendu approprié, une restriction mentale bien choisie ;

Enfin 3° si, faute de temps, de réflexion, quand on est pris à l'improviste, ou pour tout autre motif, on n'a pas de restriction mentale à sa disposition, vu la nécessité grave de dire une fausseté, on peut matériellement la proférer, en ayant grand soin de faire en sorte que la volonté ne se trouve pas entraînée à accepter pour son compte l'immoralité formelle qu'entraîne ordinairement la position d'un pareil acte désordonné.

III. — Le mensonge par rapport au prochain

1. — De l'obligation de dire la vérité à autrui

Examinons maintenant, ainsi que nous l'avons promis, l'autre côté du problème, le côté tout relatif et externe, tout secondaire et complémen-

taire, celui qui regarde nos devoirs à l'égard du prochain en fait de vérité à proclamer ou à taire.

Trois attitudes sont possibles ici : dire la vérité, la cacher, la remplacer par une erreur.

a) — Sommes-nous toujours obligés de dire la vérité, partout, à tous, et en toute circonstance possible ?

La réponse négative, que nous avons formulée déjà plus haut, n'est douteuse pour personne évidemment. Dire la vérité est une bonne chose pour le prochain, une bonne œuvre, au moins de charité, souvent de justice, à cause des droits et devoirs réciproques que créent entre les hommes les transactions nécessaires de la vie sociale. Mais les actes de charité, de justice même, *erga proximum,* ont leurs limites et leur ordre, par conséquent leur temps d'être ou de n'être pas obligatoires, d'être aussi, suivant les occasions, bons, mauvais ou indifférents.

Toute vérité n'est pas bonne à dire, c'est l'adage vulgaire, et il est juste. Nous ne donnons point d'exemple : la chose est trop claire. Il est tel cas fréquent où, loin de rendre bon service au prochain, lui dire certaine vérité qu'il ignore, serait lui causer un mal énorme, irréparable, au double point de vue temporel et spirituel ; sans compter les lois positives extrêmement sévères qui, dans l'intérêt même du bien comme de la société, nous ferment la bouche et nous font un devoir supérieur de ne pas dire la vérité à ceux qui nous la demandent.

Que faire donc si l'on est interrogé par un indiscret auquel nous avons, dans son propre intérêt, le devoir absolu de ne pas répondre exactement ? Les deux réponses suivantes vont nous le dire.

b) — Pouvons-nous, sans mentir, cacher la vérité au prochain ?

Oui, certainement. Cacher la vérité, soit en se taisant, ce qui est toujours le mieux (quand c'est possible), soit en parlant de manière à ne pas donner la réponse vraie, sans rien dire de faux tout de même, ce n'est pas mentir, puisque le mensonge réclame dans la parole une fausseté réelle, une opposition avec la pensée.

Quelqu'un vous prie de lui prêter 100 francs. Au lieu de lui dire : Je ne les ai pas, ce qui serait faux et matériellement au moins un mensonge, vous dites : Tiens ! comme cela se trouve mal ; j'ai précisément une note à payer ce matin, une note de 500 francs, mon bon, ce qui est une affaire énorme pour moi !... L'autre entend assez par là que vous ne pouvez pas lui prêter 100 francs. Vous avez dit *vrai,* car vous devez réellement acquitter cette dette de 500 francs. Vous avez détourné heureusement l'attention de votre emprunteur et, sans rien dire de faux en réponse à sa question, vous lui avez cependant caché la vérité, à savoir que vous auriez parfaitement une somme libre de 100 fr. à lui offrir, si vous n'étiez, pour de bonnes raisons, décidé à la lui refuser.

Saint Thomas, dont nous avons surtout suivi la doctrine sur le mensonge, ne dit point qu'il soit permis de mentir jamais ; mais il ajoute : *licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione* (II-II, 110, 3). Taire ou dissimuler la vérité n'est donc point mentir, puisqu'on peut le faire sans articuler aucune parole proprement fausse. C'est même là le premier et le plus prudent moyen à employer quand on se trouve dans l'embarras d'avoir à répondre à une question gênante formulée par un homme qui n'a pas le droit de nous la poser, qui n'a pas le droit d'exiger qu'on lui dise la vérité.

c) — Est-il quelquefois permis d'induire le prochain en erreur ?

Nous demandons s'il est parfois permis de tromper positivement celui qui nous interroge, d'introduire une fausseté au lieu de la vérité dans son esprit. C'est là un mal réel causé à autrui, et par conséquent, un simple cas particulier de la question générale bien connue : Est-il quelquefois permis de faire du mal à son prochain.

Réponse : Directement, en tant que le mal du prochain serait voulu pour lui-même, *jamais ;* par voie détournée, en tant que, *indirectement,* le mal d'autrui se trouve résulter accidentellement d'un acte bon que nous avons le droit ou le devoir de poser, *oui.*

Tous les jours il nous arrive de causer ainsi, sans aucune volonté malicieuse, un dommage temporel ou spirituel à notre voisin. La charité, il est vrai, nous fait une loi d'éviter cela le plus possible ; mais ce « plus possible » est limité par d'autres obligations personnelles d'ordre supérieur que nous devons aussi, et avant tout, remplir. Le général qui ordonne le bombardement d'une ville tue des innocents : qui songe à l'en blâmer? Le père qui fustige un de ses fils pour le bon exemple des autres, pèche-t-il ? Au contraire, la charité, disons le soin du bien supérieur de la société, lui impose cette conduite qui peut fort bien causer un très grand mal corporel, parfois même la perversion spirituelle définitive du délinquant.

C'est donc un préjugé mal fondé, en bonne analyse morale, que cette idée assez répandue, à savoir qu'on ne doit jamais tromper personne. Il est des cas où « tromper » est non seulement permis, mais obligatoire en conscience, non pas certes pour le fait, en soi, d'induire le prochain en dommage d'erreur, mais à cause de la nécessité où l'on est de proférer certaine réponse déterminée, imposée par la raison du bien public, et d'où résultera accidentellement une erreur dans celui qui l'entend.

Supposez encore une fois le cas d'un confesseur maladroitement interrogé. Répondre « oui, » c'est trahir le secret de la confession en disant la vérité ; ne pas répondre du tout, c'est, vu la disposition du questionneur, répondre « oui » équivalemment ; il faut de toute nécessité répondre quelque chose, ne pas garder un silence trop

significatif. Que faire donc ? Chercher des périphrases, une tournure habile qui donne le change ? Artifice scabreux et difficile à trouver sur le champ ; une hésitation, un mot de trop, une nuance peut tout perdre. Une seule manière, une seule, s'offre à lui de sauver sûrement le secret de la confession et l'intérêt supérieur de l'ordre public, c'est de dire, *ore rotundo*, tout bonnement : non. L'autre sera trompé sans doute ; mais, c'est son affaire, s'il est assez simple pour compter sur une répondre exacte. Peu importe, en tous cas ! Il s'était mis dans le cas de recevoir ce dommage, cette erreur. Le bien social le veut ainsi. Le confesseur, tout en regrettant cette désagréable nécessité, a agi dans la plénitude de son droit. Il a observé le précepte de la charité pour tous, aux dépens de la charité « pour un seul, » qui d'ailleurs ne le méritait pas *in casu*.

Concluons : tromper positivement son prochain, dans certaines circonstances majeures données, n'est ni un mensonge formel, ni un péché quelconque. Cela peut même être bon et obligatoire.

2. — *Dans quels cas peut-on et doit-on refuser la vérité au prochain ?*

Ceci nous mènerait trop loin pour aujourd'hui. C'est une question à traiter à part et dans le détail de laquelle le but poursuivi dans la présente étude ne nous oblige pas à entrer. Quelques mots seulement de réponse générale.

En fait de relations sociales, droits et devoirs sont, régulièrement parlant, choses corrélatives. Quand le prochain n'a pas le droit d'attendre de nous la vérité, nous n'avons pas le devoir de la lui donner. Or, il est certain que le droit général à savoir « le vrai » se trouve, en fait, limité dans un assez grand nombre de circonstances par des lois ou principes d'ordre supérieur, auxquels les particuliers sont tenus de se soumettre.

Nous le disions tout à l'heure, la loi naturelle qui ordonne de sacrifier le bien des individus à l'intérêt général de l'ensemble d'une communauté est déjà, dans beaucoup d'occasions, une barrière où vient expirer le droit des questionneurs indiscrets à connaître la vérité sur certains points que l'ordre public ne permet pas de leur communiquer. La loi positive du secret sacramentel est du même genre et autorise pleinement les refus de réponses exactes à ceux qui interrogent étourdiment les confesseurs. La loi positive civile du secret professionnel est dans le même cas ; et ainsi de suite.

Non seulement le devoir de dire la vérité et le droit à la recevoir sont limités par un certain nombre de lois supérieures d'intérêt général ; mais la simple convention des hommes entre eux peut produire le même résultat. Cette observation est pratiquement fort importante.

On sonne à votre porte. Vous faites répondre : je ne suis pas chez moi. Tout le monde sait que cela veut dire : je ne reçois pas, ou : allez vous promener. Le visiteur sait parfaitement à quoi s'en tenir sur la vérité de la réponse qui lui sera faite ; c'est l'usage, la convention ; on est d'accord. Il n'y a ici ni trompeur, ni trompé. Nous ne disons pas que ce pacte implicite, conclu au préjudice de la vérité, soit pour le mieux, absolument irréprochable au point de vue de la révérence que mérite la sincérité du langage. Cela est ; voilà tout ce qu'il faut constater pour conclure que, par convention, chacun de nous renonce au bénéfice d'une réponse exacte de la part de son voisin.

Ainsi en est-il d'un assez grand nombre d'autres cas analogues où, par une sorte d'usage social courant, en vertu d'une espèce d'entente implicite, connue et admise par les membres de la société, l'indiscrétion de l'interrogateur entraîne légitimement de la part de l'interrogé un refus de réponse exacte. C'est affaire à l'interrogé à ne pas mentir devant Dieu, soit en employant une tournure ou une phrase qui d'un commun accord n'est prononcée que pour signifier équivalemment : je n'ai pas à vous répondre là-dessus ; soit en recourant au complément sous-entendu d'une restriction mentale appropriée, soit enfin, en cas extrême, en répondant d'une manière matériellement fausse, mais non formellement, ainsi que nous l'avons déjà ci-dessus expliqué.

Comme c'est toujours au moins un abus et un désordre matériel que de pareils compromis de défiance en matière de sincérité de langage, les âmes droites, craignant Dieu et éprises du culte de la vérité, s'en abstiennent le plus possible. Elles s'appliquent, avec raison, à réagir contre l'aberration croissante du sens moral public qui tend à multiplier, sans raison sociale nécessaire ou sérieuse, ces conventions tacites pour l'usage courant du mensonge matériel ; elles s'en tiennent autant que faire se peut à la règle posée par saint Thomas, qui consiste à dissimuler prudemment la vérité sans rien dire qui soit faux ; elles ne recourent que rarement à l'artifice périlleux des restrictions mentales. Voilà certes qui est pour le mieux. Mais cette disposition excellente des saints ne doit pas nous faire perdre de vue les excuses moralement très légitimes que nous ne pouvons refuser à ceux qui veulent s'en tenir à la limite extrême du péché : trop heureux encore si nous arrivions toujours à les arrêter là !

IV. — D'une théorie moderne du mensonge

Nous aimerions clore ici cette étude déjà longue. Une circonstance toute personnelle nous engage à y ajouter encore quelques lignes, qui ne manqueront peut-être pas d'intérêt. Nous voulons espérer que nos lecteurs n'en seront pas trop fatigués.

Un nouveau manuel de philosophie à l'usage des candidats au baccalauréat nous tombait récemment sous les yeux. Ce petit ouvrage a eu du succès, et vraiment il le mérite. Son auteur est

M. Fonsegrive, professeur au lycée Buffon à Paris, excellent catholique, écrivain délicat, très au courant des choses ecclésiastiques, très gouté des abonnés de la *Quinzaine* dont il est le rédacteur en chef, et des clients de plusieurs autres Revues où il a successivement publié de très curieuses études, bien connues du clergé : *Lettres d'un curé de campagne, Lettres d'un curé de canton, Journal d'un évêque.* C'est pour nous un ami précieux, un fervent apôtre de la foi. Nous n'avons garde de tirer sottement sur nos troupes, et, s'il nous faut leur communiquer une légère rectification dans l'ordre de marche, nous entendons le faire en toute affection et respect, comme il convient entre frères dévoués à la défense de la même cause, ralliés autour du même drapeau.

Voici donc ce qu'on lit page 475, tome I, de ces *Eléments de philosophie :*

« Il convient de distinguer entre le mensonge « psychologique et le mensonge moral. Le mensonge psychologique est l'énoncé conscient « d'une erreur, le mensonge moral est l'énoncé « conscient d'une erreur avec *une intention* « *injuste.*

« Par conséquent, toutes les fois que nous parlons sans y être directement provoqués, si « nous altérons la vérité, nous sommes coupables « légèrement ou gravement selon les cas, mais « toujours coupables parce que nous sortons du « droit qui est pour notre semblable, tant que lui-même est resté dans les limites du juste, d'attendre de nous la vérité.

« Mais si nous sommes interrogés de façon que « nous ne puissions éviter de répondre, de façon « que notre silence ou notre refus de répondre « soit interprété comme une réponse, deux cas « peuvent alors se présenter : ou celui qui nous « interroge *a le droit* de nous interroger, comme « un père qui interroge son enfant, un mari sa « femme, un associé son associé, un maître son « élève, un juge son justiciable, et alors nous « sommes coupables si, consciemment, nous enfermons des erreurs dans nos réponses.

« Ou celui qui nous interroge n'a aucun droit à « nous interroger et alors notre réponse, quelle « qu'elle soit, ne saurait créer une injustice à son « détriment. Nous avons donc alors le droit de « répondre cnmme il nous plaît. Nous avons donc « le droit de répondre que nous ne sommes pas « chez nous à quelqu'un qui, sans avoir aucun « droit sur nous, vient nous demander. Nous ne « lui portons aucun tort puisqu'il n'avait aucun « droit de savoir ce qu'il demande, et nous empêchons peut-être qu'il nous soit à nous-mêmes « porté tort. Et de même tous les abus des questions injustes ou indiscrètes, que certains moralistes évitaient par l'artifice des restrictions « mentales, peuvent être évités sans avoir recours « à ces restrictions en faisant appel à une simple « règle de droit qui rentre dans un cas bien spécifié de légitime défense. »

Nous ne ferons à cette théorie qu'un simple reproche. Elle confond dans les définitions du mensonge ces deux choses que nous avons soigneusement distinguées : l'essence et le complément accidentel. Elle identifie les deux faces de la médaille, celle qui regarde Dieu avec l'autre qui regarde le prochain, de sorte que le mensonge n'existe plus que là où il y a *intention de tromper* autrui, là où il y a violation du droit d'autrui à savoir la vérité. C'est trop prendre la question par le petit côté, le côté secondaire. Avant d'être une faute sociale, si l'on peut ainsi parler, une faute toute relative à la créature, la fausseté voulue du langage est en soi, par rapport à la loi naturelle, autant dire par rapport à Dieu même, une immoralité déjà consommée dans l'outrage fait aux droits supérieurs et absolus de la vérité. Le système de M. Fonsegrive manque de profondeur métaphysique et ne pousse pas assez avant, jusque dans son essence, l'analyse du mensonge.

Grotius avait déjà soutenu la même opinion lorsqu'il disait *(De Jure belli,* III, I, § 11) : « Le mensonge est une opposition non pas avec la pensée, mais avec le droit existant et permanent de celui à qui l'on parle. » M. Fonsegrive réédite la théorie de Grotius, chère d'ailleurs à beaucoup d'autres de nos philosophes modernes qui ont une forte tendance à abandonner les fondements absolus de la morale pour les remplacer par des principes tout relatifs, empruntés aux considérations de la vie sociale.

Ceci dit pour la précision de la doctrine et des termes qu'il convient d'employer en cette matière difficile, nous avouons très volontiers que le système préconisé par M. Fonsegrive est en réalité sans grands inconvénients au point de vue pratique.

L'intention de tromper, de violer le droit du prochain à la vérité, n'est pas essentiellement le mensonge, c'est vrai ; mais, en fait, ces deux éléments ne vont guère l'un sans l'autre. Mentir pour mentir, par haine ou mépris de la vérité, par pur plaisir mauvais de mentir, est chose encore assez rare. On ment d'ordinaire pour un motif externe où la déception voulue du prochain entre comme raison impulsive, et dès lors le droit qu'a ou n'a pas notre interlocuteur à attendre de nous une parole vraie devient pratiquement la mesure plus ou moins large de l'excuse d'une réponse fausse.

C'est dans ce sens que Berardi définit le mensonge : *Falsiloquium communi sensu reprobatum.* Il est tout évident que la malice essentielle du mensonge est antérieure au « sensus communis » à l'appréciation vulgaire de la faute, théoriquement parlant. Ce n'est point, Dieu merci ! l'avis du nombre, de la majorité, qui constitue la loi morale. Néanmoins, sur le terrain des actions pratiques, l'on peut dire que les usages sociaux, qui règlent le droit à la vérité, sont aussi un critérium usuel, régu-

lièrement suffisant, pour la détermination de l'immoralité du mensonge. Nous avons dit cependant comment ces usages sociaux peuvent aisément dégénérer en abus, comment il faut s'appliquer à les restreindre, et à les bien régler, en prenant pour point de départ le respect dû *a priori* et d'une manière absolue à la vérité, respect qui a sa manifestation naturelle obligatoire dans la traduction exacte de la pensée par le langage.

M. Fonsegrive, au fond, serait sans doute de notre avis, s'il voulait surtout développer davantage une pensée exprimée par lui-même accidentellement un peu plus haut et qui, prise dans son expression absolue, est vraiment très exacte : « Le devoir de ne pas mentir, dit-il, peut être considéré comme un devoir personnel, le devoir d'être sincère et de respecter la vérité. » Aussi, étant données les excellentes qualités de ces *Éléments de philosophie*, et le respect que nous professons pour la personne et l'orthodoxie de leur auteur, nous aimons mieux dire qu'il y a plutôt ici doctrine incomplète qu'erreur formelle dans la théorie du mensonge.

V. — Quelques conclusions pratiques

Nous résumons dans les propositions suivantes toutes les considérations théoriques et pratiques développées dans cette étude sur le mensonge.

I. — Il n'est jamais permis, dans aucun cas possible, de commettre sciemment et volontairement l'irrévérence *contra Deum* qui consiste à outrager la vérité, en donnant extérieurement à notre pensée une expression fausse. Ainsi le déclare le droit divin, naturel et positif, dans le précepte négatif : Tu ne mentiras point.

II. — S'il faut absolument, dans des cas de gravité majeure, prononcer certaines paroles déterminées en réponse forcée à une question, on peut sciemment *sine peccato* les prononcer fausses, mais :

a) Il faut, par respect pour la vérité, essayer de les rendre vraies, au moins intérieurement, devant Dieu, par une restriction mentale, afin d'éviter même le désordre du mensonge matériel.

b) A l'extrême rigueur, on peut se passer de restriction mentale, à la condition de subir, comme une nécessité majeure, le fait du mensonge matériel, sans se complaire volontairement dans l'immoralité de l'outrage formel à la vérité.

III. — On n'est point tenu de dire toujours la vérité au prochain ; on peut, pour raison majeure, tantôt la lui cacher simplement, tantôt lui causer « per accidens » le dommage positif d'une erreur en le trompant réellement.

IV. — En règle pratique générale, on peut refuser la vérité à celui qui n'est pas légitimement en droit de l'exiger.

V. — Les circonstances où le prochain n'a pas le droit d'attendre la communication d'une parole vraie sont déterminées, plus ou moins précisément, pour raison supérieure d'intérêt social, par la loi naturelle et les lois positives, divine, ecclésiastique, civile ; et aussi par la coutume ou le contrat tacite d'une convention mutuelle entre les hommes.

VI. — La nature grave du précepte qui est ici en jeu, et de son objet qui n'est autre que le droit absolu de la vérité sur nos intelligences et nos volontés, nous fait, au double point de vue individuel et social, un devoir strict d'éviter, dans la plus large mesure possible, jusqu'à l'apparence matérielle du mensonge. — Les âmes droites, craignant Dieu, n'useront que peu des tolérances sociales abusives sur ce chapitre, et s'appliqueront à rendre extrêmement rares les désaccords, même involontaires, de leur pensée avec leur langage. Elles ne verront jamais dans la considération de leur seul intérêt privé une raison suffisante d'y consentir.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. du Saint-Office

Interprétation de la facilité accordée aux évêques au sujet de l'abstinence

Feria IV, die 18 mars 1896.

Post latum fer. IV, die 5 decembris 1894, Supremæ hujus Congnis S. O. Decretum, quod incipit *Cum recenter*, quo facultas fit locorum Ordinariis anticipandi in alium diem vel etiam, gravissimis de causis, dispensandi super jejunii et abstinentiæ lege, occasione solemnitatum in vetitum aliquem diem incidentium, a pluribus locis circa ejusdem Decreti genuinum sensum dubia proposita fuere quæ sequuntur :

I. Utrum ad hoc ut episcopus dispensare valeat ad tramitem dicti decreti necesse sit ut festum celebretur semper magno populorum concursu ?

II. Utrum episcopus dispensare possit quando agitur tantum de festis duplicis præcepti, an etiam quando agitur de alio festo, vel de alia catholica solemnitate, ex gr. de centenariis, de peregrinationibus et similibus ?

III. Quomodo sit intelligendus magnus populorum concursus, an populorum extraneorum, vel etiam ejusdem civitatis aut loci ?

IV. Utrum inter causas gravissimas ob quas episcopus non solum anticipare, sed etiam dispensare potest, assignari valeat grave periculum quod abstinentia anticipanda non observetur ?

V. Utrum in diebus exceptis jejunio consecratis vetitum sit episcopis tantum dispensare super abstinentia, vel etiam illam anticipare ?

VI. Utrum ex rationabili causa possit episcopus committere parochis ut ipsi assignent diem in quo anticipari debeat abstinentia ?

Quibus dubiis ad examen sedulo vocatis, in Congregatione generali habita feria IV, die 18 martii 1896, Emi ac Rmi Dni Cardinales Inquisitores generales, præhabito voto DD. Consultorum, respondendum mandarunt :

Ad I. Affirmative.

Ad II. Negative ad primam partem ; affirmative ad secundam, modo adsit magnus populorum concursus.

Ad III. Attentis omnibus, intelligi potest etiam de concursu civitatis aut loci, facto verbo cum SSmo.

Ad IV. Affirmative, modo periculum sit generale.

Ad V. Affirmative, scilicet utrumque vetitum est episcopis.

Ad VI. Affirmative.

Sequenti vero feria VI die 20 ejusdem mensis SSmus D. N. Leo divina providentia Papa XIII, in solita audientia r. p. d. Adsessori impertita, relatas sibi Emorum Patrum resolutiones benigne approbare et confirmare dignatus est.

I. MANCINI CAN. MAGNONI, *S. R. et U. I. N.*

REMARQUES

Nous avons donné en 1895, p. 160, le décret *Cum recenter* auquel il est fait allusion ici. Plusieurs divergences se sont manifestées dans l'interprétation de ce décret, les uns lui donnant une grande extension, les autres se montrant sévères dans l'application. Nous allons essayer d'en préciser le sens en nous servant et des paroles du décret et des réponses du 18 mars 1896.

I. *Quels sont les pouvoirs donnés aux évêques?* Il y en a deux : *a*) le pouvoir d'*avancer* les jours d'abstinence ; *b*) le pouvoir de *dispenser* de l'abstinence. Il semblerait tout d'abord qu'il y ait une concession relative au jeûne, puisque le décret *Cum recenter* porte les expressions : *etiam dispensandi super lege* jejunii *et abstinentiæ;* mais la suite du décret démontre péremptoirement que ce n'est là qu'une expression consacrée par l'usage pour désigner la loi de l'abstinence, puisqu'il est défendu d'user du privilège pendant le carême, les quatre-temps et les vigiles jeûnées, c'est-à-dire tous les jours où le jeûne est obligatoire. D'ailleurs la réponse du 18 mars 1896 dit clairement que les jours de jeûne les évêques ne peuvent rien ni pour anticiper l'abstinence ni pour en dispenser. Il s'ensuit qu'un évêque ne peut en aucune manière autoriser une noce à faire gras un mercredi ou un samedi des quatre-temps, ou un jour de vigile jeûnée, à moins d'un indult particulier lui permettant de dispenser tous ses diocésains pendant ces jours.

Nous verrons plus loin que le motif d'une noce qui serait fixée à un jour d'abstinence n'est pas par lui-même suffisant pour légitimer la dispense.

II. *En quelles occasions l'évêque peut-il user de ses pouvoirs? a*) Il faut, d'une manière générale, qu'il y ait un grand concours de peuple, *magno populorum concursu* : c'est la condition essentielle d'après la réponse du 18 mars 1896, ad I, de telle sorte que l'on ne peut user du privilège quand il n'y a pas foule.

b) Il n'est pas nécessaire que ce *concours* soit formé d'étrangers ; il peut avoir lieu même avec les seuls fidèles de la ville ou du lieu : telle est l'explication donnée avec l'approbation spéciale du Souverain-Pontife : *Attentis omnibus intelligi potest etiam de concursu civitatis aut loci, facto verbo cum SSmo.*

c) Si nous cherchons des exemples de circonstances où ce concours peut avoir lieu, nous en trouvons plusieurs dans les deux pièces que nous commentons et nous en ajouterons quelques-uns de nous-mêmes.

1° *Festum sub utroque præcepto servandum Patroni principalis aut titularis.* Il s'agit ici de la fête chômée du patron principal ou du titulaire de l'église. Ainsi, pour toutes les paroisses où l'Assomption est fête patronale en France où elle est chômée, l'évêque peut avancer l'abstinence ou en dispenser, parce qu'il y a toujours grand concours de peuple.

2° *Solemne aliquod festum.* Il s'agit d'une fête célébrée avec grand concours de peuple, chômée ou non chômée. La réponse de 1896 est plus explicite lorsqu'elle parle *de centenariis, de peregrinationibus, et similibus.* Peut-on s'appuyer sur ce passage pour user du privilège quand la fête de la Toussaint, celle de l'Assomption, même non patronale, et de la Circoncision, tombent un vendredi ou un samedi? Nous le pensons, s'il y a grand concours, même des seules personnes du lieu, parce que les conditions sont vérifiées.

3° *Diebus quibus nundinæ extraordinariæ, magno item populorum concursu, habeantur.* Voilà une cause toute temporelle, qui cependant mérite l'attention à cause du péril auquel beaucoup de fidèles sont exposés. Sous le nom de *nundinæ extraordinariæ,* on ne comprendra pas les petits marchés hebdomadaires des chefs-lieux de canton, ni les foires où quelques curieux de passage, contemplant deux ou trois animaux échappés de leur étable, forment tout le noyau. Mais dès lors qu'il y aurait quelques centaines d'étrangers pour un petit village, ne serait-ce déjà pas, en raison des circonstances, *nundinæ extraordinariæ?*

Le concours extraordinaire formé par une revue après les manœuvres, ou par le passage du Président de la République, ou par la réception d'un ministre, nous paraîtraient encore des circonstances où l'on pourrait faire usage du privilège, parce que les motifs sont les mêmes.

Le concours de peuple occasionné par une noce ne nous paraît pas une raison suffisante pour autoriser la dispense de l'abstinence du vendredi. On a d'ailleurs toute liberté pour choisir un autre jour, et c'est une fête privée et non publique.

III. *Quels sont les motifs pour lesquels les évêques peuvent user du privilège?* La faculté accordée aux évêques est double, avons-nous dit : celle d'avancer les jours d'abstinence, et celle de dispenser de l'abstinence.

Pour avancer les jours d'abstinence, le décret ne réclame aucun motif, sinon la vérification du motif général qui l'a fait porter, à savoir la difficulté de faire observer l'abstinence quand il y a grand concours de peuple. En somme les fidèles ne sont déchargés d'aucune obligation, puisqu'ils auront à observer l'abstinence un autre jour, et l'on conçoit que l'Eglise se montre facile sous ce rapport.

Pour dispenser de l'abstinence, il faut *gravissima causa*, comme dit le décret. Or parmi ces *gravissimis de causis* on peut ranger, d'après la réponse du 18 mars 1896, *grave periculum quod*

abstinentia anticipata non observetur. Ce péril sera fréquent dans un grand nombre de diocèses où la foi a baissé : ce sera même la seule cause qu'on invoquera régulièrement.

S. C. des Evêques et Réguliers

I

Décret concernant les religieuses quêteuses

Elles sont dignes assurément d'une protection et d'un secours particuliers les femmes qui, dans les communautés religieuses, se vouent à Dieu, afin d'exercer sur une grande étendue des œuvres de miséricorde pour le bien du prochain, non seulement d'une façon directe, mais encore en quêtant les secours nécessaires pour soutenir ces œuvres, et en professant ainsi admirablement l'humilité, la patience, la charité et les autres vertus. Cependant ce ministère de la quête, par suite de la société actuelle, ne va pas sans quelque péril pour les femmes, s'il n'est appuyé sur des précautions utiles. Aussi la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, à la demande de plusieurs évêques et après un examen soigneux et approfondi de la question, a pris les résolutions suivantes :

I. Dans les congrégations de vœux simples, que des religieuses n'entreprennent pas cette mission de la quête, si ce n'est en esprit de foi, comme cherchant la subsistance, non pour elles, mais pour le Christ Jésus lui-même, se souvenant de ses paroles : « Tout ce que vous avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » En outre, qu'elles soient soumises, respectueuses et dévouées toujours envers les Ordinaires, même si elles franchissent les limites de leur diocèse, comme envers des pères et des protecteurs ; qu'elles aillent avec confiance leur demander conseil et appui dans tous leurs besoins.

II. Que ces mêmes sœurs de vœux simples ne puissent quêter soit à l'intérieur, soit à l'extérieur du diocèse dans lequel elles résident, sans l'autorisation de l'Ordinaire du lieu de leur résidence respective.

III. Elles doivent, en outre, si elles quêtent au dehors du diocèse de leur résidence respective, obtenir l'autorisation de l'Ordinaire du diocèse dans lequel elles désirent quêter.

IV. Rien cependant n'empêche que les supérieures, sans demander aucune autorisation, et dans le but de subvenir à la pauvreté de leurs maisons ou des œuvres pies qu'elles dirigent, puissent accepter les offrandes qui leur seraient faites spontanément de divers côtés, ou même en obtenir par lettres de toutes personnes honnêtes et bienfaisantes, pourvu que cela ne leur soit pas interdit par leurs supérieurs pour un motif légitime.

V. L'Ordinaire du lieu où existe une maison de sœurs qui veulent quêter ne doit pas leur accorder l'autorisation :

1° S'il n'est pas convaincu que cette mesure soit nécessitée par les besoins de la maison ou d'une bonne œuvre.

2° Si la quête peut être faite sans difficulté par d'autres personnes que désignerait l'Ordinaire lui-même. Si les besoins de l'œuvre peuvent être conjurés par la quête faite dans la localité même où résident les sœurs, ou dans le diocèse, l'Ordinaire ne devra pas leur accorder l'autorisation de recueillir les aumônes hors de ce diocèse.

VI. La double autorisation sera accordée gratuitement et par écrit, et l'Ordinaire pourra y joindre les conditions qu'il jugera en Dieu les plus avantageuses, eu égard au pays, aux circonstances et aux personnes. Il faudra que l'autorisation de l'Ordinaire accordée à une maison de religieuses soit accompagnée de lettres ou de commissions pour les curés ou d'autres personnes prudentes, quand il s'agira de sœur quêtant dans le diocèse, ou de recommandations adressées aux Ordinaires des autres diocèses, en faveur des sœurs quêtant au dehors. Dans ces lettres de commission, il sera mandé aux curés et aux autres personnes honorables de se rendre utiles aux sœurs par leurs conseils et de la façon qu'ils jugeront la meilleure, de veiller sur leur conduite, et, s'ils y remarquent quelque chose de peu régulier, d'en référer aussitôt à l'Ordinaire lui-même. Aux autres Ordinaires, il sera demandé que chacun protège les sœurs admises à quêter dans son diocèse, les aide et les regarde comme étant sous sa propre autorité.

VII. Aucun Ordinaire ne devra admettre les sœurs venant d'un diocèse étranger pour quêter, sans qu'elles lui aient montré l'autorisation de leur propre Ordinaire; à celles qui auront rempli cette formalité, il pourra, s'il le veut, délivrer l'autorisation de quêter dans son diocèse. Mais lorsque les religieuses, même munies de ces deux permissions, ne se conduiront pas bien dans leur quête, il devra leur ordonner de retourner aussitôt chez elles, et même les y contraindre au besoin par des moyens opportuns.

VIII. Les supérieures, surtout en dehors de leur résidence, n'enverront jamais quêter des sœurs qui n'auront pas la double maturité de l'âge et de l'esprit. Les religieuses ne devront pas rester à quêter plus d'un mois dans leur diocèse, plus de deux au dehors, et seront toujours munies de la somme suffisante pour pouvoir aussitôt revenir à leur domicile, si quelque nécessité inopinée les y obligeait. Les sœurs quêteuses garderont toujours et partout la modestie qui leur convient ; elles ne resteront pas dans les maisons plus longtemps qu'il ne sera nécessaire pour attendre les offrandes. Jamais elles n'iront seules, et elles ne se sépareront qu'en cas de nécessité absolue.

En route, si cela leur est commode, elles utiliseront les chemins de fer ; mais autant que possible, elles ne quitteront jamais un endroit et n'arriveront jamais dans un endroit pendant la nuit. Elles préviendront de leur prochaine arrivée celui pour qui l'évêque leur aura donné des lettres. Aussitôt qu'elles se trouveront dans la localité, elles se rendront chez lui et le prieront d'intervenir pour leur procurer asile dans quelque communauté de femmes, ou au moins chez une femme pieuse, mais jamais dans une maison où elles pourraient se trouver exposées à quelque danger.

Il faudra qu'elles n'omettent pas leurs prières du matin et du soir ; que chaque jour elles se rendent dans une église voisine et y assistent au saint sacrifice ; que chaque semaine elles se fortifient par les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Elles ne quêteront pas çà et là avant le lever du soleil et après son coucher. Quand sera écoulé le temps qui leur aura été fixé pour quêter, elles reviendront directement trouver leur propre supérieure. Elles ne réclameront jamais des aumônes arrogamment ou comme leur étant dues ; mais, ayant exposé brièvement et avec humilité leur pauvreté et les besoins de leurs œuvres, si on leur fait spontanément une offrande, elles l'accepteront, et sinon se retireront patiemment, confiantes en la divine Providence. Et elles observeront scrupuleusement les autres règles qui pourront leur être données par leur propre supérieure.

Donné à Rome, au Secrétariat de la dite S. Congrégation des Evêques et Réguliers, le 27 mars 1896.

I. CARD. VERGA, *Præf.*

A. CAN. BOCCAFAOLI, *sous-secrétaire.*

II

20 novembre 1895.

Interprétation du Décret Auctis admodum du 4 novembre 1892

Très saint Père,

Jean, évêque d'Avila, humblement prosterné aux pieds de votre Sainteté, lui expose ce qui suit :

Dans ce diocèse, il y a plusieurs membres des Ins-

tituts religieux, revêtus des ordres sacrés, dont les uns ont été expulsés de la communauté, et les autres sont sortis avec la permission du Saint-Siège, mais sans avoir trouvé un évêque qui veuille les accueillir ni s'être pourvus d'un patrimoine ecclésiastique. D'après le décret *Auctis admodum* de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, du 4 novembre 1892, les premiers demeureront sous le coup de la suspense jusqu'à ce que, le Saint-Siège ayant réglé leur situation, ils aient trouvé un évêque décidé à les accueillir et qu'ils se soient formés un patrimoine ecclésiastique, et les seconds seront aussi suspens de l'exercice des ordres reçus.

L'évêque recourant, à cause de l'abondance des prêtres séculiers et pour d'autres raisons légitimes, ne peut pas s'offrir comme *episcopus benevolus receptor;* d'autre part il est profondément attristé de l'état misérable et nécessiteux dans lequel ils se trouvent, et en butte à leurs quotidiennes supplications. L'un d'eux, un prêtre, est occupé aux travaux agricoles pour gagner sa vie. L'évêque recourant désirant vivement leur venir en aide, sans cependant assumer les responsabilités *episcopi benevoli receptoris*, demande humblement à Votre Sainteté la solution des doutes suivants :

I. Peut-il accorder à ces religieux le pouvoir d'exercer leurs ordres, mais *ad nutum*, comme il le fait pour les clercs étrangers qui demeurent quelque temps dans son diocèse, sans s'exposer à assumer les charges qui incombent *Episcopo benevolo receptori ?*

En cas de réponse négative, que faut-il faire de ces malheureux qui ne trouvent aucun évêque voulant les accueillir et ne peuvent se procurer un patrimoine ecclésiastique ?

Et Deus...

La S. Congrégation des Evêques et Réguliers répond :

Ad I. Prout exponitur, negative. Sed eadem sacra Congregatio facultatem tribuit episcopo Abulensi, quatenus nihil aliud sibi obstet, permittendi præfatis alumnis sacros Ordines exercere ad tempus sibi benevisum, donec maneant in sua diœcesi, firma obligatione sibi inveniendi episcopum benevolum receptorem et constituendi sibi sacrum patrimonium ad formam Decreti *Auctis admodum* aut rescriptorum S. Congregationis, si quæ obtinuerint.

Ad II. Provisum in primo.

Romæ, 20 novembris 1895.

J. Card. VERGA, *Præf.*

REMARQUES

Supposons un religieux frappé de suspense pour avoir quitté son ordre, même avec la permission du Saint-Siège, mais avant d'avoir trouvé un évêque disposé à le recevoir et de s'être constitué un patrimoine ecclésiastique, il faut une permission du Saint-Siège pour qu'un évêque puisse lui permettre, même temporairement, l'exercice des ordres sacrés. Cette permission sera facilement accordée, mais on maintient l'obligation, pour ceux qui en profiteront, de chercher un diocèse où ils seront définitivement agrégés et de se procurer un patrimoine.

III

20 novembre 1895.

Autre interprétation du Décret Auctis admodum

Eme et Rme Seigneur,

L'évêque d'Avila présente les observations suivantes :

Le décret *Auctis admodum* de cette congrégation, en date du 4 novembre 1892, décide que les membres des communautés religieuses qui ont fait soit des vœux perpétuels soit des vœux simples, s'ils sont dans les ordres sacrés et qu'ils viennent à être expulsés ou renvoyés, demeureront sous le coup de la suspense jusqu'à ce que le Saint-Siège les en ait relevés, après qu'ils auront trouvé un évêque décidé à les accueillir et qu'ils se seront procurés un patrimoine ecclésiastique. Pour ceux qui ont d'eux-mêmes demandé et obtenu du Saint-Siège l'autorisation de sortir, ils ne doivent pas quitter le cloître avant d'avoir trouvé un évêque qui veuille les accueillir et s'être pourvus d'un patrimoine ecclésiastique, sinon ils encourront la suspense de l'exercice des ordres.

Ayant conçu des doutes sur l'interprétation à donner à cette partie du décret, il les soumet respectueusement à la sagesse de Votre Eminence.

I. Les paroles : *Episcopum benevolum receptorem invenerint et de ecclesiastico patrimonio sibi providerint*, doivent-elles s'entendre au sens conjonctif, de telle sorte que pour lever la censure, les deux choses soient requises en même temps, et l'évêque qui accueille et la constitution du patrimoine, ou bien suffit-il de trouver un évêque qui accueille ?

II. Les paroles suivantes : *Secus suspensi maneant ab exercitio susceptorum ordinum*, qu'on lit au n. v doivent-elles être entendues dans ce sens que le religieux qui, après avoir obtenu la permission du Saint-Siège, est sorti de sa communauté avant d'avoir trouvé un évêque pour l'accueillir, ou de s'être pourvu d'un patrimoine ecclésiastique, reste seulement suspens jusqu'à ce qu'il ait trouvé l'évêque ou se soit constitué un patrimoine ecclésiastique ? ou bien signifient-elles que la suspense ne puisse être levée que par le Saint-Siège, l'évêque étant trouvé et le patrimoine ecclésiastique étant constitué ?

La S. Congrégation... répondit :

Ad 1m dubium. *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.*

Ad 2m. *Affirmative pariter ad primam partem, negative ad secundam.*

Datum Romæ... die 20 novembris 1895.

J. Card. VERGA, *Præfectus.*

REMARQUES

I. Il résulte de la réponse au premier doute, que tout individu dans les ordres sacrés, qui veut sortir d'une maison religieuse, même avec la permission du Saint-Siège, ne peut éviter la suspense qu'autant qu'il se sera pourvu d'un patrimoine ecclésiastique et qu'il aura en même temps un diocèse où il sera agrégé. Le Saint-Siège accordera certainement aux évêques qui le demanderont, comme il l'a fait pour Avila, la faculté d'employer ces prêtres sans qu'ils aient le patrimoine voulu ; mais il ne veut pas que l'accueil charitable qu'ils feront à ces anciens religieux entraîne pour le diocèse l'obligation de pourvoir en toutes circonstances à leur entretien.

II. Les religieux qui n'ont pas été renvoyés, mais qui sont sortis avec l'autorisation du Saint-Siège, ne sont sous le coup de la suspense que s'ils n'ont pas satisfait aux deux conditions par rapport à l'évêque et au patrimoine. Ces conditions remplies, la suspense tombe d'elle-même, sans qu'il soit besoin de l'intervention du Saint-Siège. Il n'en est pas de même pour ceux qui ont été renvoyés : la suspense ne peut être levée que par le Saint-Siège.

NOTE. — Pour le décret sur les sœurs quêteuses, nous avons donné la traduction du *Journal du Droit canon*, 1896, p. 102.

LITURGIE

Q. — 1° Que pensez-vous de l'usage presque général en Espagne et dans le midi d'exposer devant le reposoir du jeudi saint des croix que l'on vient baiser et près desquelles on dépose une offrande ?

2° *Quid* du *Stabat* chanté le jeudi saint au soir devant ce reposoir et suivi du baisement de ces croix ?

3° *Quid* de l'usage d'aller ensuite s'agenouiller au pied des divers autels, d'y baiser la pierre sacrée et d'y déposer une offrande ?

4° Pendant que le prêtre lit la passion, le dimanche des rameaux, ne pourrait-on pas la lire aux fidèles en langue vulgaire et de même le mardi, le mercredi et le vendredi saint, si on ne la chante pas? Cela serait bien utile.

De même le samedi saint, la lecture faite aux fidèles de la traduction des prophéties, pendant que le prêtre les lit, serait très utile d'autant que là où on les chante on ne va jamais ou presque jamais jusqu'au bout.

R. — Ad I. A moins d'un privilège spécial, et ils sont nombreux pour l'Espagne, c'est un abus. D'autant que ces croix sont exposées découvertes, ce qui ne peut avoir lieu selon les règles de la liturgie qu'après l'office du matin du vendredi saint.

Ad II. Pour ce qui est de la vénération des croix nous ferons la même réponse. La coutume de chanter le *Stabat* devant le reposoir du jeudi saint est beaucoup plus générale, et on peut trouver des raisons pour la justifier en quelque manière.

Le reposoir, en effet, est un trône de gloire fait à Notre-Seigneur pour que les fidèles viennent réparer par leurs adorations les souffrances subies chez Anne et chez Caïphe, et en général les souffrances et les ignominies de la passion. Le chant du *Stabat*, tout en s'appliquant plutôt aux souffrances de Marie au pied de la croix, ne nous semble pas contraire au but voulu par l'Eglise. En l'absence de décisions contraires, on peut donc, à notre avis, tolérer cet usage.

Ad III. Il n'est permis qu'aux prêtres ou aux clercs de toucher aux pierres sacrées. Si cette coutume existe quelque part, nous croyons qu'il faut l'attribuer à ces dévotions particulières dont l'origine remonte très haut, et qui sont en général beaucoup plus expansives qu'éclairées. Les déraciner serait souvent chose difficile et peut-être dangereuse. En tout cas il n'est jamais permis de les encourager, à plus forte raison de les introduire.

Ad IV. Rien ne condamne une lecture pieuse faite aux fidèles pendant la célébration d'une messe basse. Nous ne voyons donc aucun inconvénient à ce que, par la lecture en langue vulgaire soit du récit de la Passion, soit des prophéties, on mette les fidèles à même de suivre le sens des prières récitées par le prêtre. — Nous ferons remarquer que là où on chante les prophéties on doit les chanter tout entières.

Q. — 1° Je suis tout étonné de la réponse sur l'usage de la barrette que vous donnez à la page 272 de l'*Ami* (1896). Je croyais que, même en France, on ne soutenait plus la théorie de la barrette coiffure sacrée destinée seulement aux cérémonies de l'église.

En réalité, je crois que c'est à peu près partout et que ç'a été de tout temps, sauf en France, une coiffure habituelle du prêtre, non seulement à l'église, mais ailleurs, même dehors. Originairement ce n'était d'ailleurs qu'une toque assez semblable à celle qu'on portait dans la vie civile et qui portait en Italie le nom de *beretta*. C'était à peu près le béret actuel des Basques. Voir sur ce sujet le très intéressant ouvrage de Mgr de Conny sur les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles.

2° Dans le même ouvrage, à propos des chiffres à mettre sur la croix de la chasuble — et dont il est question à la même page de l'*Ami* — on blâme, avec raisons à l'appui, l'usage de la colombe ou du triangle, ou du monogramme de la sainte Vierge, et, par conséquent, de son image.

R. — Ad I. Tout en approuvant les remarques de notre correspondant sur les origines de la barrette, nous n'avons rien à changer à notre réponse donnée dans l'*Ami du Clergé*, page 272. Elle repose entièrement (vu le sens de la question qui nous avait été posée) sur ce principe, que le prêtre comme le laïque, en dehors de toute cérémonie liturgique ou de tout office accompli dans l'église, ne peut sans raison rester la tête couverte. A l'église ou hors de l'église le prêtre peut évidemment faire usage de la barrette. Nous n'avons jamais dit le contraire.

Ad II. Toujours fidèles à notre principe de nous en tenir au texte des Rubriques ou aux décrets authentiques de la sacrée Congrégation des Rites, sans blâmer l'opinion de Mgr de Conny, nous ne pouvons l'admettre, ne connaissant pas les raisons qu'il donne pour appuyer son sentiment. Nous maintenons notre première réponse, appuyée qu'elle est d'ailleurs sur une coutume générale, et ne connaissant aucun décret directement opposé à cet usage.

Q. — L'officiant doit se découvrir au 2e verset du *Laudate pueri* : le fera-t-il encore, quand, aux vêpres du dimanche, on chante l'antienne qui suit ce psaume, antienne qui est la reproduction du 2e verset ?

R. — Pour le 2me verset du psaume *Laudate pueri Dominum*, il est expressément prescrit de se découvrir ; mais nous pensons qu'il faut faire attention beaucoup plus à l'esprit de cette règle liturgique qu'à la lettre même du précepte. Or la raison de cette prescription est évidemment le sens des paroles ; si donc ces mêmes paroles se trouvent répétées dans l'antienne du dimanche, il faudra encore se découvrir, bien que le cérémonial ne l'indique pas expressément.

Le gérant : J. MAITRIER.

LANGRES. — IMPRIMERIE MAITRIER ET COURTOT.

Causerie de l'AMI sur les « Revues »

SOMMAIRE

Le péril prochain : écrasement de la production européenne par nos rivaux d'Extrême-Orient. — Le Transsibérien, l'avènement de la Chine à la vie industrielle, et la pénétration africaine. — L'Afrique, Cham et M. Hanotaux. — La géographie en apologétique et en pédagogie : le jeu de bouchon à l'examen de Saint-Cyr. — La piété au pôle ; notre globe en glace. — Saporta et la paléontologie végétale ; science et poésie. — Science et religion : Brunetière. — Sully Prudhomme et l'impuissance de la raison. — *Fides quærens.* — La confession de Jules Lemaître. — Henriette et Ernest Renan. — Renan en 1848. — George Sand : soyons simples. — Napoléon à Dresde : « l'Empereur » et « la Vierge. » — Intervention de l'Etat dans la question sociale ; l'essence du mal social. — La crise du notariat. — Décentralisation. — Dépopulation et droit successoral. — Espoir au xxᵉ siècle.

I. — *Le péril prochain : l'Europe et ses rivaux*, par Paul d'Estournelles de Constant, député *(Revue des Deux-Mondes*, 1er avril). — Quel est ce péril ? l'écrasement de la production européenne par nos rivaux d'Extrême-Orient.

L'Europe a développé sa production outre mesure, sacrifié l'agriculture à l'industrie : source de richesses, a-t-on dit longtemps, source de luxe aussi et de besoins immodérés. Mais les pays étrangers nous ont pris, avec nos produits, nos machines : d'où concurrence, et débouchés fermés pour l'Europe. Les Etats-Unis se sont affranchis les premiers, puis les Amériques, Centrale et du Sud, puis les Indes, l'Australie, le Japon, bientôt la Chine. Reste l'Afrique : pour combien de temps ?

Le fait brutal, c'est que l'Europe occidentale travaille à perte : la crise est incontestée dans l'agriculture, et sensible aussi dans certaines branches, de plus en plus nombreuses, de l'industrie.

Voyez le blé. Vendu jadis 40 fr. le quintal, il oscille aujourd'hui entre 18 et 15 fr. ; or il revient en moyenne à 25 fr. au producteur ; et nous sommes protégés ! En Angleterre, c'est pis encore ; aussi le blé y est cultivé de moins en moins, le pays se transforme en vastes pâturages, tout émigre aux villes. — Faisons du bétail ! dira-t-on. Mais, là aussi, concurrence terrible : l'Angleterre a demandé à l'importation, en 1894, 415,000 têtes bovines et plus d'un million de moutons (et ces chiffres ne comprennent que le bétail vivant ; quant aux viandes mortes, l'apport est énorme : 2,600,000 quintaux). Même crise pour tous les produits de la terre et de la ferme [1].

Songeons que, hors d'Europe, le cultivateur trouve des terres vierges, qui ne coûtent rien ou presque rien, affranchies de la plupart des charges accumulées sur les nôtres. Là, l'agriculture se développe à pas de géant ; elle n'est gênée ni par la routine ni par un matériel vieilli ; elle profite du premier coup de toutes les découvertes, de tous les perfectionnements ; les machines, les chemins de fer économiques y fonctionnent en grand ; le fret y est pour rien, grâce au bon marché du charbon.

Le charbon et les transports : une industrie qui a fait jadis la fortune de l'Angleterre et qui est en train de lui échapper. Des gisements se découvrent de tous côtés, en Extrême-Orient ; et la vogue est maintenant au charbon japonais, qui envahit peu à peu tous les marchés asiatiques. Le seul port de Moji, au Japon, débite un million de tonnes de charbon (dont plus de 400,000 pour exportation ou chargements de navires étrangers).

Même concurrence terrible pour les industries textiles, tissus de soie et filés de coton : le filateur japonais produit à 50 0/0 meilleur marché que le filateur indien, qui déjà jouit d'avantages considérables sur son concurrent européen. — Quelques chiffres, entre mille autres : d'après le rapport de 1895, l'importation des parapluies anglais dans les colonies tombe de 100,000 dollars à 2,000, *dans l'espace de 4 ans*, tandis que celle des parapluies japonais, dans le même laps de temps, s'élevait d'environ néant à 268,000 dollars ; — même renversement des rôles dans le commerce des allumettes, des pendules, etc.

Reste l'industrie du fer, qui là-bas est encore dans la période naissante ; mais pour combien de temps ?

Il y a longtemps que l'on a prédit, en Angleterre, comme chez nous, l'écrasement de l'ouvrier européen par la machine américaine, puis l'écrasement de l'un et de l'autre par les dix doigts agiles de l'ouvrier jaune travaillant pour quelques sapèques et vivant d'une poignée de riz. — Oui, il y a longtemps ; mais qui croyait que la chose vînt si vite ?

Le temps est proche (et il est venu pour bien des produits) où le consommateur européen trouvera son avantage à faire son marché là-bas plutôt qu'à sa porte. Quel sera le sort alors du producteur ? du cultivateur ? de l'ouvrier réduit à chômer ? Que se passera-t-il ? Problème terrible. La science ni la prudence humaine n'en savent rien.

Songez que là-bas des ouvriers innombrables, habitués à l'existence la plus misérable, se contentent de salaires dont nous n'avons pas idée. Le filateur japonais travaille douze heures par

[1] On évalue à 4 milliards de francs environ le tribut annuel que la Grande-Bretagne paie à l'étranger pour nourrir sa population. Supposez, en cas de guerre, l'Angleterre bloquée et l'accès de ses ports interdit aux navires étrangers : ce serait la famine à bref délai (quatre ou cinq mois). La vie de la nation dépend de la mer. Il faut absolument que l'Angleterre tienne la mer. — Voir, pour le détail des chiffres, un article très documenté de la *Revue de Paris* (15 mars) *: La puissance navale de l'Angleterre.* — Voir aussi *Revue des Revues et Revue d'Europe et d'Amérique* (15 mai) : *L'Angleterre vagabonde*, détails effrayants sur le vagabondage agricole et les bandes ambulantes auxquelles on est obligé de recourir pour les grands travaux agricoles *(gang system).*

jour pour 40 centimes (et encore là-dessus prélève-t-on une retenue obligatoire pour subvenir aux frais de maladie : environ un franc par mois); la femme, douze heures également, pour 20 ou 22 centimes par jour; les enfants, à plus vil prix encore (on a vu employer, aux Indes, des enfants de neuf ans, 12 ou 14 heures par jour). Voilà pour l'industrie. Pour l'agriculture, les salaires sont plus bas encore. — Et tout cela se paie en argent, et le prix de l'argent là-bas a baissé de moitié par rapport à l'or : une pièce de cinq francs en or vaut en Chine de huit à dix francs d'argent. Quelle aubaine pour l'industriel européen qui dispose d'un capital en or?

Renan, un jour qu'on exaltait devant lui les séduisantes promesses des grandes lignes ferrées qui vont relier l'Europe à l'Asie : « Oui, ce sera très beau... si ce n'est pas le grand chemin de l'invasion. » Nous n'avons pas à craindre l'invasion armée de ces gens-là, mais certainement l'invasion de leurs produits, et c'est bien pis; car l'invasion des hommes jaunes stimulerait notre énergie, l'invasion de leurs produits nous décourage.

II. — Notez deux choses : c'est que 1° ces grandes voies dont parlait Renan ne sont pas achevées encore; et 2° la Chine commence à peine son évolution industrielle.

Que sera-ce donc, et qu'adviendra-t-il de nous, le jour où 1° le Transsibérien sera achevé, et où 2° la Chine sera devenue industrielle au même titre que les Indes ou le Japon? (Voir *Nouvelle Revue*, n° du 15 février : *La pénétration africaine et le péril jaune*, art. de M. A. Fock).

Construction du Transsibérien et éveil de la race jaune : tels sont les deux faits qui domineront, dit M. Fock, l'avènement du XX^{e} siècle.

Le Transsibérien fonctionnera avant 1900, de l'Oural au Pacifique, et va élargir, dans des proportions impossibles à prévoir, la base et le terrain d'opération de l'industrie orientale. Tous les produits de la Chine et du Japon s'expédieront désormais par rail : actuellement, les vapeurs les plus rapides mettent 45 jours de Hancow à Londres, trajet qui par le Transsibérien demandera de 15 à 18 jours. Et déjà une foule d'usines sortent de terre tout le long de la voie nouvelle : usines qui ne coûtent presque rien aux Russes, grâce à la main-d'œuvre des Célestes. La Sibérie aura un jour des centaines de millions d'habitants. Voyez avec quelle rapidité inouïe se transforment le Turkestan et l'Asie Centrale depuis la construction du Transcaspien : l'essor prodigieux et presque instantané de la culture du coton, créée de toutes pièces dans ces contrées, constitue un des exemples les plus caractéristiques de la mise en valeur d'un pays par le rail. Le Transsibérien produira le même effet dans l'Asie du Nord, avec cette différence que celle-ci est beaucoup plus fertile encore que l'Asie Centrale [1].

Que pèseront nos ligues ouvrières, syndicats ou grèves générales, contre les centaines de millions de jaunes, qui, sobres et patients, ne demandent qu'à travailler? Ils sont 400 millions aujourd'hui; ils seront 800 millions au milieu du siècle prochain.

En attendant, il faut vivre; et puisque l'Afrique nous reste ouverte, créons-nous y des débouchés et des voies ferrées. Toutes les nations s'y mettent : l'Allemagne va relier Bagamoyo à Tanganyika et à Victoria-Nyanza; le Portugal fait courir le rail en Mozambique et dans sa province d'Angola; la Belgique au Congo; l'Angleterre projette de relier la Côte-d'Or à la boucle du Niger. Mais c'est surtout la côte orientale qui est l'objectif de l'Angleterre : au Sud, sous l'impulsion de Cecil Rhodes (le Napoléon du Cap), un réseau vient de partir de Capetown, pour arriver en 1897 ou 1898 à Fort-Salisbury, à 2,500 kilomètres du point d'origine; puis on passera le Zambèze pour atteindre les grands lacs de l'Afrique Centrale. En même temps on a commencé une ligne de 1100 kilomètres, de Mombassa au Victoria-Nyanza. Ainsi toute l'Afrique Orientale, du Cap au Soudan, sera enserrée dans les rubans de fer anglais. Et il en sera bientôt de même pour la vallée du Nil : le réseau commencé remontera, dans un an, à 1150 kilomètres d'Alexandrie : du Caire au Cap, l'Angleterre règnera [1]. Nous, cependant, que faisons-nous? Au Gabon, au Dahomey, en Guinée, rien; en Algérie et Tunisie, la question reste stationnaire; au Soudan, le rail projeté du Sénégal au Niger avance à peine. Quel magnifique domaine commercial pourtant, si nous voulons!

L'homme s'agite, et Dieu le mène. Qu'arrivera-t-il de tout cela? Quelle solution recevront ces terribles questions? Personne ne saurait la prévoir. La Providence tient sans doute en main des facteurs moraux qui échappent à tout calcul scientifique.

III. — Pourquoi ce long retard de l'Afrique à entrer dans le courant général de la civilisation? L'Europe a civilisé les deux Amériques, conquis les Indes, entamé la Chine et le Japon, transformé à son image les grandes îles de l'Océanie : elle n'a pas découvert l'Afrique. Pourquoi?

Déjà Carthage tournait le dos au continent et le visage à la Méditerranée. Déjà Rome ne prenait

[1] Voir, sur la Russie, le magistral article de M. l'abbé Condamin dans l'*Université catholique* (n° du 15 mars) : *Une grande nation en marche*, d'après le rapport présenté à l'empereur Nicolas II sur le budget de l'empire pour l'exercice 1896, par M. S. Witte. — Si vous connaissez peu la Russie, lire, pour vous mettre en goût, *Chez nos amis de Russie*, du même auteur (in-8 de 336 p., illustré de 31 gravures, 3 fr. Lyon, Vitte). Voilà un livre comme nous les aimons, clair et vibrant, plein d'enthousiasme et de belles envolées, ouvert aux grands espoirs et aux larges horizons.

[1] M. Chamberlain, écrivait l'autre jour Mme Adam *(Nouvelle Revue)*, met en train la conquête de l'Afrique, du Cap à l'Egypte. Déjà son oreille entend le bruit de la locomotive qui aura le drapeau anglais en panache et dont les voitures porteront la désignation *du Cap au Caire*.

pied en Afrique qu'avec répugnance [1]. De la Grande-Bretagne à l'Euphrate, Rome a tout parcouru, hiérarchisé, organisé. Voyez, au contraire, quelle étroite bande forment, au nord de l'Afrique, les Mauritanies, tingitane et césarienne, les provinces de Numidie et d'Afrique, la Cyrénaïque. — Et l'Europe des temps modernes n'a cessé de tourner autour de l'Afrique, sans l'aborder de front.

Pourquoi ? demande M. Hanotaux (*Revue de Paris*, 1er mars).

Trois genres d'obstacles : climat, configuration générale du pays, disposition des habitants.

1o *Climat* : On a toujours regardé l'Afrique comme un des pays les plus insalubres du globe : fièvres paludéennes; maladies nerveuses touchant à la folie ; maladies terribles du foie, des intestins, des reins, du cerveau ; difficulté pour les enfants des Européens d'y vivre en bas âge; foule d'animaux parasites (ténias, etc.); foule d'animaux féroces, de serpents, de plantes vénéneuses, etc.

2o *Configuration générale du Continent* : La forme de cette terre, sa masse, sa lourdeur la rendent manifestement impénétrable. Voyez, tandis que la petite et élégante Europe, toute dentelée et festonnée, ne présente pas moins de 32.000 kilomètres de côtes, l'Afrique, trois fois plus vaste, n'en compte que 28.500. En Europe, la mer entre et s'insinue partout. En Afrique, elle bat uniformément les flancs du rocher abrupt et sans grâce qui émerge brusquement de son sein. Pas d'île importante (sauf Madagascar); presque pas de golfes; pas de presqu'île; des côtes infinies; des criques peu hospitalières ; des *barres*; partout des caps aux pointes hérissées, allant au-devant du matelot, non pour l'accueillir, mais pour lui barrer la route.

Si la côte est rébarbative, le continent l'est plus encore. Ailleurs, en Russie, en Sibérie, en Chine, dans les deux Amériques, le réseau fluvial a été le plus puissant instrument de progrès : les explorateurs n'avaient qu'à remonter les estuaires et les rivières pour se laisser porter très loin dans les terres.

L'Afrique a les plus beaux fleuves du monde; mais dès qu'on veut les remonter, on se heurte, à quelques centaines de kilomètres, à la muraille de cataractes, qui, partout, enserre la terre africaine comme un boulevard infranchissable. Ailleurs, les fleuves viennent en aide à la civilisation; en Afrique, ils l'entravent. Ni pénétration maritime, ni pénétration fluviale; l'Afrique s'est dérobée aux deux moyens d'accès qui peuvent faciliter la tâche de l'homme.

Quel singulier pays ! La plupart des grands continents se sont constitués autour d'une arête ou d'une échine centrale d'où les vallées descendent en pente douce vers la mer. En Afrique, l'arête, au lieu de s'élever au centre comme le le faite d'un toit, entoure le continent comme une ceinture, cernant un plateau intérieur, immense et désolé. L'Afrique ressemble à une assiette renversée : en allant de la périphérie au centre, on trouve, tout d'abord, une région de pentes très rapides (région côtière) ; puis, un bourrelet, un ressaut (région des chutes et des cataractes) ; puis, une plate-forme centrale (fleuves paresseux, grands lacs et terres marécageuses).

3o *Les habitants* : Laissons de côté les Africains du nord, immigrés d'Asie et sémites de race. Nous n'avons en vue que le vrai type africain, le Nigritien du centre et du sud. Or, une loi sociologique extraordinaire, c'est que *nulle part le nègre ne s'établit sous le régime patriarcal de la famille*, qui est celui des asiates et des sémites ; nulle part il n'a su constituer de ces sociétés solidement organisées autour d'un système politique permanent, comme on en a vu dans les autres parties du monde, comme on en a trouvé aux Indes et en Amérique, où un coup de main heureux sur la capitale d'un empire centralisé jetait tout un peuple dans la servitude espagnole. En Afrique, aucun centre sur lequel se diriger, aucun point où s'arrêter : des agglomérations mobiles, faites et défaites selon les hasards d'une chasse heureuse ou d'une conquête éphémère ; des populations restées à l'état de poussière d'hommes : l'anarchie noire. La civilisation européenne ne trouvait pas même là une ébauche d'organisation sociale suffisante pour rattacher, à un progrès déjà réalisé, les progrès nouveaux qu'elle avait pour mission d'accomplir.

Qui ne reconnaîtra, dans ce caractère des populations nigritiennes, comme une trace de la malédiction biblique, poursuivant à travers les siècles les fils de Cham, contempteur de l'autorité paternelle ?

M. Hanotaux ne va pas jusque-là : non; et vous ne vous attendez pas à le trouver en posture d'apologiste. Tout au moins le rapprochement lui semble curieux, « et on peut admettre, dit-il, que l'humanité, si loin que remontent ses souvenirs, a remarqué les tendances sociales distinctes, qui nous frappent encore aujourd'hui, et que les fils de Sem, vénérateurs du père, ont considéré comme frappés d'anathème les hommes errants et vagabonds, les émigrants hardis, qui, peu soucieux des ancêtres et dédaigneux du foyer, se levaient par bandes et partaient pour la lointaine aventure [1]. »

IV. — Et voilà comment la géographie peut fournir des armes à l'apologétique : la géographie conçue avec intelligence et largeur, et non point

[1] Rappelez-vous Salluste, Appien, Lucain. « Il ne manqua pas de politiques, dit M. Boissier, qui auraient bien souhaité qu'on pût répudier l'héritage. Cette opinion persista longtemps encore; et, sous Trajan, un historien latin qui se croit un sage (Florus) se demande sérieusement s'il n'aurait pas mieux valu que Rome n'occupât ni la Sicile, ni l'Afrique. »

[1] M. Hanotaux continue son travail et nous donne, dans la *Revue de Paris* du 1er mai, un superbe tableau de l'Exploration africaine en ce siècle.

réduite à un simple bourrage de noms propres. C'est contre ce bourrage que proteste M. Lavisse dans un article sur *l'Examen de Saint-Cyr* (*Revue de Paris,* 15 avril). La géographie, dit-il, c'est *l'étude de l'ordre du monde.* Par l'enseignement de la géographie, l'élève doit apprendre à relier les faits les uns aux autres, suivant une méthode, et à les expliquer les uns par les autres. Un jeune homme ne sait pas sa géographie s'il reste court à la question : « Pourquoi y a-t-il des deltas dans la Méditerranée et des estuaires dans l'Océan ? [1] » Il ne sait pas sa géographie, si les montagnes, les fleuves, les ports, les faits économiques lui apparaissent distincts les uns des autres, comme des catégories de noms, classés selon une géométrie de lignes fictives. La nature ne fait pas de sauts d'un phénomène à un autre ; tous les phénomènes sont reliés par elle et en elle : voir ces liens, c'est comprendre la vie universelle, et, dans ce cadre immense, la nôtre. Et c'est ainsi que la géographie, bien autrement que l'art de faire parler le roi Laïus, est un instrument de culture générale.

Au lieu de cela, on demande à un candidat les embranchements de chemins de fer de Nantes à Toulouse, le nom de la station où se fait la visite de douane entre la Hollande et l'Allemagne, etc. Est-ce une marque de supériorité pour un élève de savoir répondre à pareilles questions ? Mais vous auriez cent moyens meilleurs de distinguer les candidats : j'aimerais mieux, dit M. Lavisse, les faire jouer au bouchon ; ce jeu exige la sûreté du coup d'œil et de la main, qualité très utile à un militaire [2].

[1] Et le jeune homme restant court, l'examinateur le met sur la voie : « Ne pensez-vous pas que cela peut s'expliquer par la présence ou l'absence des marées ? — Je n'y avais pas pensé ! répond le candidat. » — Si ces choses vous intéressent, lisez les deux petits volumes d'Elisée Reclus déjà recommandés ici : *Les phénomènes terrestres* (t. I : *Les continents ;* t. II : *Les mers et les météores :* chaque volume séparément, 1 fr. 25 ; Paris, Hachette). Reclus, surfait dans son ensemble, est du moins un maître pour tout ce qui touche à la géographie physique.

[2] Attaqué, M. Lavisse se défend et revient à la charge (*Revue de Paris,* 1er juin). Il raconte que souvent, à l'examen du baccalauréat, il lui arrive de dire à un candidat : « Je vous défends de me dire ces choses-là ; je ne les sais pas, et vous m'humiliez ». Quelques avertissements, donnés sur ce ton, mais très clairement, seraient notés par le sténographe et dégoûteraient les gaveurs. — Mais ces avertissements, on ne les donne pas ; et les élèves ont raison de résumer toute leur expérience scolaire dans ce mot de l'argot : « Il faut *pomper* ». Le mois qui précède l'examen, c'est le mois de *pompe. Pomper,* c'est s'emplir le cerveau des renseignements les plus disparates, les plus bizarres, les plus baroques, dates, chiffres, anecdotes, sans le moindre souci de mettre un peu d'ordre dans ce qu'on avale ainsi au petit bonheur. — Le résultat de tout cela, c'est 1° *le découragement du maître ;* on sort de l'Ecole normale plein de zèle pour les bonnes méthodes, on a bien vite fait d'en rabattre et de se dire : Mon ami, tu es professeur d'enseignement secondaire pour faire des bacheliers ou des Saint-Cyriens ; on ne te demande pas autre chose, vas-y donc de ton petit boniment quotidien : parle ! parle ! parle ! — 2° *l'abrutissement de l'élève.* L'éducation intellectuelle est déterminée par tous ces programmes ; et elle est faussée, s'ils sont mauvais, faussée et flétrie pour toujours. Combien d'esprits aujourd'hui remplis de cendres, d'où la petite flamme ne jaillira plus ! Or, il n'y a pas si longtemps que sévit ce régime sur notre pays. Nos pères des siècles derniers ne le connaissaient pas ; notre esprit national avait alors de la fraîcheur, de la spontanéité, de la liberté, et il a fait son chemin dans le monde.

V. — La nature élève à Dieu. Vous en avez une nouvelle preuve dans ces *Expéditions polaires* dont nous parle M. de Nadaillac (*Correspondant,* 10 avril). C'est merveille de voir quelle intensité le sentiment religieux prend dans ces régions grandioses, parmi des accablements et des privations de toute nature, par un froid qui, dans la mauvaise saison, oscille entre — 40° et — 70°. Le dimanche est observé à bord ; on lit la Bible ; le commandant lit l'office divin. De bien touchants fragments de *journaux :* Hayes écrit le *24 décembre :* « Quel charme, quelle puissance magique dans ces seuls mots !... Un rayon de lumière descend sur notre pauvre navire prisonnier des ténèbres, et nous parle des douces lueurs de l'aurore promise. Nous attendons celle-ci avec quelque chose de ce sentiment religieux qui anima autrefois les bergers de Judée, devant la brillante étoile apparue dans leur ciel. » — Et les dernières pages du commandant de l'infortunée *Jeannette* (disparue à l'embouchure de la Léna) : « J'envoie à la recherche de Lée, il s'était couché sur la neige, attendant la mort. Le soir, tous se réunissent pour réciter le *Notre Père* et le *Symbole des Apôtres.* » Puis, deux jours plus tard, le 127e jour de cette cruelle retraite : « Alexey (un Eskimo) est mourant, le médecin le baptise, lit la prière des agonisants. » Ce sont les derniers mots, à peine lisibles, écrits par de Long d'une main défaillante. Quelques heures plus tard, il était mort. Quelle scène !

Le pôle n'a pas toujours été ce qu'il est aujourd'hui. Ce n'est que graduellement qu'il s'est refroidi. Il y a là une zone de dépôts houilliers qui nous révèle une riche végétation forestière aux terres polaires, 762 espèces de plantes à fleurs et 965 cryptogames. La faune ensevelie au milieu d'un entassement confus de cailloux, de roches, de glaciers, témoigne, elle aussi, d'une vitalité extraordinaire, d'un monde disparu d'animaux aux formes riches et variées.

Ce refroidissement progressif, parti du pôle, s'est étendu peu à peu à nos régions. On voyait, encore au XVIIe siècle, vivre en plein air le citronnier et le limonier en Languedoc, le dattier en Provence, etc. Tout montre que l'ère des glaces éternelles gagne du terrain. Les hommes fuient un danger qu'ils ne peuvent conjurer. Quand les temps seront accomplis, dans des milliers de siècles probablement, la végétation et la vie s'éteindront, et la terre, astre inutile, roulera dans l'espace, sans que rien rappelle sa gloire ni son activité passées.

VI. — Ce refroidissement progressif du globe a été mis en admirable lumière par les travaux de Saporta, le fondateur, après Ad. Brongniart, de la

paléontologie végétale (né en 1823 à Saint-Zacharie, dans le Var, † 1895)[1].

Si la terre doit finir dans un universel glaçon, c'est qu'elle a commencé dans l'universelle chaleur. A l'origine, on trouve partout les mêmes plantes; puis, à mesure que le froid gagne, elles descendent vers les pays du soleil. Ainsi, à l'époque secondaire, il y a eu au Spitzberg des plantes semblables à celles de nos pays. Puis, la glace envahissant, pour les suivre, il faut descendre à la latitude de Londres, au commencement du tertiaire, — à la latitude de la Bohême (ou de Paris), à l'époque oligocène (Paris alors était couvert de pandanées, de palmiers, de bananiers, de lauriers-roses!) — à la latitude d'Œningen (ou de Dijon) à l'époque miocène, — à la latitude de Lyon à l'époque pliocène, — à la latitude de Marseille dans l'époque actuelle.

Saporta commençait avec presque rien[2]. Aujourd'hui, et grâce à son impulsion, des échantillons innombrables, tiges, rhizomes, fleurs, fruits, ont été rassemblés, et certaines plantes fossiles sont déterminées avec presque autant de certitude que les plantes vivantes. Toute sa vie, il a fouillé les couches terrestres avec la passion du savant, avec l'enthousiasme de l'artiste qui voit se dérouler devant son imagination les plus grands spectacles, se reconstituer presque les scènes de la création.

« La paléontologie végétale, a-t-il écrit, est une science nouvelle, dont les témérités mêmes sont faites pour attirer les regards... Les formes innombrables que la Nature distribue avec une originalité pleine de contrastes ont-elles apparu *toutes à la fois?* se sont-elles au contraire introduites *successivement*, et alors dans quel ordre, par quelle suite de circonstances leur a-t-il été donné de se produire et de se perpétuer? »

Or l'étude des plantes dans les temps géologiques lui a révélé un *développement progressif*. L'ère primaire a vu le règne des *cryptogames*, c'est-à-dire des plantes où les organes de fécondation ne sont pas apparents.

L'ère secondaire a été caractérisée par les *phanérogames gymnospermes*, chez lesquels les organes de fécondation sont visibles, mais à nu, sans enveloppes florales; à nu aussi leurs graines, non enfermées par des carpelles qui constituent des fruits. Enfin dans l'ère tertiaire se multiplient les *angiospermes* : autour des graines se développent les fruits; autour des étamines et des pistils, les pétales : « La nature devenue opulente, dit Saporta, a rougi de sa nudité; elle s'est tissé des vêtements de noce; pour cela elle a dû assouplir les feuilles les plus voisines des organes fondamentaux, elle les a transformées en pétales; elle en a varié la forme et le coloris. »

Quel éclat de poésie à travers l'œuvre entière de Saporta! Les demi-savants se moquent de la poésie; les vrais savants sont tout poésie. Il en est de la poésie comme de Dieu : un peu de science en éloigne, beaucoup de science y ramène.

Et la modestie, elle aussi, brouillée avec la demi-science, fait excellent ménage avec la science authentique. Saporta ne s'est pas dissimulé l'immensité du domaine de l'inconnu qui se cachait encore à lui. Tout savant qui vieillit a une pensée de mélancolie en se rappelant les vastes espoirs de sa jeunesse. Pourtant, dit Saporta, « soyons satisfaits d'avoir tenté d'ouvrir la voie, d'avoir jeté, vers le but qui se cache à l'horizon, des regards inquiets... »

VII. — Oui, il y aura toujours quelque chose qui se cachera à l'horizon des découvertes humaines; et c'est bien le cas de répéter, avec M. Brunetière (dans sa conférence du 2 février aux étudiants catholiques de Besançon, sur la *Renaissance de l'idéalisme*[1]), le mot de Benjamin Constant : « *qu'à mesure que la religion se retire de ce que les hommes connaissent, elle se replace à la circonférence de ce qu'ils savent.* Il n'y a plus de mystères (s'écriait jadis un illustre chimiste); et pour pousser ce cri de triomphe, quel moment choisissait-il? C'était le moment où, de toutes parts, l'insuffisance du positivisme et du naturalisme éclatait aux yeux même des plus prévenus. C'était le moment où il apparaissait que toutes ces questions d'origine, de nature et de fin, qui échappent aux prétentions de la science, sont après tout les principales questions qui nous instruisent tous; et qu'en vain depuis cent ans avait-on essayé scientifiquement de les résoudre, de les transformer pour les résoudre, de les reculer pour les transformer, elles continuaient de se dresser devant nous, plus obscures et plus énigmatiques, plus angoissantes, pourrait-on dire, de tout ce que l'on avait, pour les éclaircir, dépensé d'inutile patience et d'efforts vingt fois renouvelés et trompés. Oui, quel est le sens de la vie? Pourquoi sommes-nous nés? Et pourquoi mourons-nous? Comment devons-nous vivre? comme si nous étions destinés au néant, ou comme si nous étions promis à l'immortalité? Que sont nos semblables pour nous? Quelle conduite devons-nous tenir à leur égard? Jamais peut-être toutes ces questions mystérieuses ne se sont posées avec plus de force que depuis qu'on a proclamé qu'il n'y avait plus de mystères; et jamais plus qu'en

[1] A quelques km. de Saint-Zacharie, s'élève la Sainte-Baume et cette sorte de forêt vierge qui fait l'admiration des pèlerins et touristes, et qui semble bien se continuer depuis les temps géologiques : car, la Sainte-Baume ayant été, à toutes les époques de l'humanité, un lieu sacré, nul n'a osé toucher à son étrange forêt. On y voit des végétaux dont l'antiquité est incalculable, et il est possible de s'y faire une idée de la végétation dans les âges passés. (Relisez les premières pages de la *Sainte-Madeleine*, du P. Lacordaire : cette forêt est vraiment un phénomène extraordinaire, surtout quand on vient de parcourir la Provence, partout ailleurs sèche et dénudée).

[2] *Un naturaliste français : le marquis de Saporta*, par M. Albert Gaudry, de l'Académie des Sciences (*Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier).

[1] En lire une bonne analyse dans la *Revue du Monde catholique*, nº d'avril.

cette fin de siècle il n'a fallu reconnaître la vérité du mot de Benjamin Constant... »

VIII. — Ces mystères sans cesse renaissants, ces questions insolubles, cette impuissance de la raison, voilà le fond de la poésie de Sully Prudhomme [1]. Sully Prudhomme n'est pas seulement un poète, c'est un penseur. Il est le chef de file de la poésie philosophique contemporaine (né en 1839). Toute sa vie il a été préoccupé de résoudre le conflit entre la raison et le cœur, l'antagonisme qui existait déjà dans la grande âme de Pascal entre son génie scientifique et sa religiosité innée. Comme Pascal, il a la puissance et le besoin de la certitude mathématique; et il a en même temps, au plus haut degré, l'aspiration religieuse, non plus sous la forme définie que Pascal recevait de la religion, mais sous une forme qui, pour être vague et manquer d'objet précis, n'en est pas moins impérieuse et pathétique. Le mot à la fois sublime et déconcertant de Pascal : *Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas*, n'a jamais trouvé d'écho plus profond que chez le récent auteur de *Que sais-je?* Seulement Pascal croyait; Sully Prudhomme ne croit pas : bien plus, il se demande avec angoisse s'il est légitime de chercher à croire quelque chose, en dehors des données de la certitude mathématique. Pauvre philosophie, mais quelle poésie grandiose et profonde!

Donc, cette idée, que le cœur peut n'être pas borné uniquement à sentir, qu'il a peut-être, comme la raison et avec autant d'antorité, le droit d'affirmer, cette idée pénètre tout Sully Prudhomme. Il en sent bien le danger, de cette idée, averti qu'il est par son habitude de se soumettre à la sévère discipline des sciences; mais il ne peut se défendre contre le généreux penchant qui l'entraîne vers elle; et, avec mille précautions, avec les réserves les plus circonspectes, il y revient, et s'efforce, non de la prouver (ce qui serait aller contre elle-même), mais de lui attirer l'acquiescement qu'elle paraît mériter, de faire accepter à la raison ces raisons du cœur qu'elle n'a jusqu'ici pas voulu connaître. Il demande à la raison, non d'abdiquer, mais seulement « d'admettre le témoignage du cœur au même titre que celui des sens, lorsque ce témoignage lui semblera aussi irrécusable, et de l'accepter, au moins, comme simple document dont l'esprit scientifique doit tenir compte, sans pouvoir encore l'employer dans l'étage actuel de son édifice. »

Et alors, — si la raison acceptait ce *modus vivendi*, — sur le *sentiment du beau* (beau naturel, beau artistique, beau moral), uni à l'idée *purement logique* de l'impossibilité de concevoir l'univers sans un Etre nécessaire, il fonderait la religion; tandis que, sur le *sentiment de la dignité et de la valeur morale*, il établirait la liberté humaine et la légitimité de la croyance en une autre vie.

Et, par moments, il espère presque avoir trouvé l'accord, l'équilibre entre les deux tendances de son âme. Equilibre instable, hélas! Le doute le reprend, et, gémissant, il voit « les efforts généreux de la sensibilité se briser contre le roc insensible de la raison. »

Ecoutez ce tragique duo : le cœur à l'intelligence :

> Espère, ô ma sœur! crois un peu!
> C'est à force d'aimer qu'on trouve : [1]
> Je suis immortel, je sens Dieu!
> L'intelligence lui dit : Prouve!

Ah! qu'un peu d'humilité chrétienne ferait bien parmi tout ce chaos d'enquêtes contradictoires!

IX. — Nous donc, qui possédons le bienfait de la foi, fortifions-la. Parmi les soucis de la vie, nous dit le P. Schwalm [2], nous sommes loin d'avoir toujours pleine conscience de la fondation

[1] *Revue de Paris* du 1er janvier, art. de M. Gaston Paris. — Voir aussi *Revue Bleue* du 4 janvier, art. de M. Paul Monceaux; — et *Quinzaine* du 15 décembre dernier, art. de M. Fonsegrive (reproduit dans son volume : *Les Livres et les Idées*, in-12 à 3 fr. 50, Paris, Lecoffre).

[1] Ce second vers était d'abord : *Tu mords l'inconnu, je le couve :* un peu dur sans doute, mais avec quelle précision il rendait la pensée!

Suivez, par exemple, le procédé philosophique de Sully Prudhomme dans son admirable poème de la *Justice* (Paris, Lemerre, in-12, 3 fr.) : deux parties : première partie : *Silence au cœur!* Le poète va à la découverte de la justice avec le seul flambeau de la science : il explore l'univers, qui lui montre partout la lutte, la haine, la faim, nulle part la justice; — d'où deuxième partie : *Appel au cœur, Retour au cœur :* la raison n'a pas réussi dans son enquête; et cependant la conscience garde intacts tous ses scrupules, et persiste à rendre l'homme responsable devant une loi morale. Cette persistance étonne le poète et lui fait pressentir une autorité propre du cœur...

Voyez surtout son dernier livre (en prose), publié cet hiver (in-12 à 3 fr. 50) : *Que sais-je? Examen de conscience*, sorte de confession métaphysique, mélange étrange de science et de philosophie désenchantée, d'analyses délicates et d'abstractions, d'équations algébriques et de poésie. Il repasse sa vie. Il a interrogé les sciences naturelles, muettes sur les questions qui l'intéressent davantage. Il a interrogé les sciences mathématiques, machines qui exploitent admirablement les objets qu'on y introduit, mais ceux-là seulement, et on n'y peut introduire que des quantités et des figures. Restent les doctrines transcendantes d'ordre religieux, métaphysique, psychologique : mais là, rien qui soit « inébranlablement prouvé »... Et alors...? Alors, il s'effraie de ses conclusions. J'ai peut-être mal raisonné, se dit-il. Mais ces conclusions, plus il les retourne, moins il en découvre le vice paradoxal. Et il revient sur ses pas, il cherche un autre chemin... partout les ténèbres. Une lueur brille là-bas : la conscience et le devoir qu'elle impose; cette grande âme a conscience de sa dignité, elle sait qu'elle ne doit pas déchoir. Elle voudrait marcher vers cette lumière, organiser ses pensées autour de ce centre de dignité humaine : hélas! la critique fait fuir le sol sous ses pas, et détruit, à mesure qu'ils se forment, les systèmes de ses pensées. Spectacle profondément émouvant, dit M. Fonsegrive; on sent son cœur qui palpite, alors même que l'intelligence pure paraît en avoir arrêté les battements. Que conclure? « Mon acquis personnel m'humilie, dit l'auteur (p. 187); mon ignorance, au bout du compte, m'épouvante... Peut-être vais-je constater, à ma honte, que je ne suis pas plus avancé sur l'abrupt sentier de la vérité aujourd'hui qu'au début de mon pèlerinage, quand ma mère me joignait les mains, matin et soir, en me faisant balbutier des mots que je sentais sacrés sans y rien comprendre. »

[2] *Revue thomiste*, n° de mars.

de notre foi sur l'inébranlable. Il y a tant de sables mouvants à la surface de notre âme et même en ses profondeurs ! Mais, de temps en temps, le choc plus aigu d'une douleur ou l'élan plus généreux d'un effort nous fait toucher au tréfonds de nous-mêmes, à ce *point de résistance et d'appui* que rien ne déplace et dont la fixité nous émerveille. C'est en nous et c'est si peu nous: c'est la foi!

Et appuyés sur ce point, cherchons vaillamment et sans crainte. *Fides quærens*. Tandis que la fermeté de l'assentiment nous fixe sur le roc, l'activité de notre recherche, à partir de ce point fixe et dans le rayonnement lumineux qui s'en dégage, nous ouvre de profondes et claires traînées sur l'abîme du divin. L'esprit humain soumis à la foi, ce n'est point un Titan rivé à sa chaîne; non : c'est le gardien de ces gigantesques phares qui se dressent sur les falaises des caps bretons : les déferlements de la tempête qui roule du large n'ébranlent jamais la masse granitique où il veille à côté de la lampe, et, tranquille, inspecte l'horizon.

X. — M. Jules Lemaître, qui se donne volontiers des airs de *dilettante*, est moins sceptique qu'on ne pense. Il a, au fond (oh ! trop au fond), certaines tendances morales très nettes; et quand il s'échappe à parler, dans sa *Semaine dramatique* ou dans ses *Contemporains*, du christianisme, de sa morale, de la révolution qu'il a opérée dans le monde, des consolations qu'il nous réserve, c'est un charme. Mais voilà : il ne croit plus. Il a fait du séminaire; il « connaît sa religion » ; et il a perdu la foi. Comment donc cela s'est-il fait? Oh! ne cherchez pas la femme, nous dit-il : « Mes passions ne sont pour rien dans l'affaire. Je ne leur obéis pas toujours ; et en tout cas le prêtre m'absoudrait, si j'avais la volonté de mieux vivre. »

Oyez la jolie réponse que lui fait le P. Clérissac, O. P. (*Correspondant* du 10 janvier) :

Ecartons, si vous le voulez, le sens grossier du mot *passion;* et mettons à la place un *sensualisme raffiné*, la passion de la sensation, des curiosités indéfinies, le besoin de tenter toutes les expériences de la vie, de chercher dans toutes les formes de la littérature et de l'art les nuances du vrai et les reflets du beau, d'aller partout cueillant la fleur des choses pour s'en faire une jouissance exquise : voilà le péché de M. J. Lemaître. Son incrédulité n'est pas systématique, oh non! C'est plutôt un état d'âme, et comme la forme plus large, plus aisée, de ses goûts esthétiques. Chez lui la foi s'est peu à peu éteinte dans l'envahissement des sensations. Il faut des limites à la curiosité intellectuelle, aux appétits artistiques; il faut savoir s'abstenir, ou du moins choisir, et non pas butiner sans cesse comme une abeille capricieuse et gourmande. Il faut de l'étude sérieuse ; il faut un *régime intellectuel* persévéramment suivi, uni à la prière. Ce régime, combien il manque à nos contemporains!

M. J. Lemaître dit qu'il connaît sa religion : « Pendant les six années de catéchisme de persévérance qui ont suivi ma première communion, j'ai entendu réfuter toutes les hérésies, sans compter les schismes. » Oh! la foi d'un collégien! oh! ces notions religieuses si inconsistantes! La réfutation des hérésies n'est pas, à elle seule, la science de la religion : ce n'est que l'appendice. Il faut approfondir les motifs de crédibilité, approfondir les vérités révélées. La foi est un acte précis, vigoureux, définitif ; c'est une libre et grande décision de la volonté qui nous incline devant une parole dont l'autorité nous est démontrée. J. Lemaître a-t-il produit cet acte? La foi de son adolescence était mal affermie, pleine de lacunes : qu'a-t-il fait pour en instruire la cause? Ne s'est-il pas borné à une comparaison superficielle entre le christianisme qu'il connaissait peu et le scepticisme qui lui souriait? On n'est pas dans la bonne foi quand on n'a jamais eu de foi sérieuse.

Il lit l'Evangile, l'histoire de la Samaritaine, celle de Marie de Magdala...; il en dégage un charme plus ou moins sensuel : est-ce là connaître l'Evangile? Il n'a jamais *regardé le Crucifix en face*. Oh ! regarder le Crucifix en face, le méditer; puis, avoir le courage *ou* de tomber à genoux en se frappant la poitrine, *ou* de dire au Christ, comme Renan : Tu n'es qu'un fou!

Il nous objecte le petit nombre des croyants et des élus. Mais là-dessus, qu'a défini l'Eglise? Et, « n'étant pas lié par la loi qu'il a faite, Dieu, dit Mgr d'Hulst, peut fournir tels équivalents qu'il lui plaît aux moyens de salut que la révélation détermine. »

Il ne peut admettre l'enfer et l'éternité des peines. Voilà encore un effet de ce sensualisme esthétique, qui ôte tout courage de juger le mal, qui mène à une pitié exagérée ou mal comprise, qui proclame l'irresponsabilité des criminels, qui fait perdre le souvenir ou l'intelligence de cette demi-douzaine de grandes vérités et de principes absolus contre quoi nulle objection ne peut prévaloir : justice divine, sainteté, libre arbitre... Une objection, même insoluble, est sans force contre un principe certain. Le même Evangile qui dit *Misereor super turbam*, dit aussi *Ite maledicti in ignem æternum !*

Quand on lit tous ces raffinés de la pensée contemporaine, comme l'on trouve profond le mot de saint Louis à Joinville : *Je n'ose parler à vous, pour le soutil sens dont vous êtes, de chose qui touche à Dieu !*

XI. — J. Lemaître a lu beaucoup Renan, dans sa jeunesse. Depuis, il l'a bien renié. Il lui a même porté un coup terrible par certains articles délicieux de la *Revue Bleue*, que l'apostat ne lui a jamais pardonnés. Tant qu'a vécu Renan, il était certain que J. Lemaître ne pouvait être de l'Académie française.

La *Revue de Paris* a publié, l'an passé, la correspondance de Renan et de sa sœur Henriette au

moment de la crise qui jeta le jeune lévite dans le monde et dans l'impiété (1842-1845). Crise? Y eut-il vraiment crise? Les admirateurs de Renan ont parlé de drame intime, d'angoisses de conscience; ils ont célébré l'héroïsme qu'il fallut à l'apostat pour s'arracher aux douceurs d'une carrière assurée et se lancer à travers l'inconnu, sous l'impulsion d'une vocation scientifique irrésistible. Eh bien! non : encore une légende qui s'effeuille. Pas l'ombre de drame dans cette correspondance, la plus intime pourtant et la plus à nu qui se puisse trouver; nulle angoisse; rien qui rappelle les sublimes tortures de Pascal ou de Jouffroy. Vocation scientifique? Il s'agit bien de cela! Rien de plus terre à terre, de plus pot-au-feu que ces lettres. Comment s'aménager une fois sorti de Saint-Sulpice? Faut-il même quitter Saint-Sulpice? Où la vie sera-t-elle plus douce, dans la cléricature ou dans le monde? Comment ménager la transition sans trop souffrir dans sa vie matérielle? Comment faire accepter la chose à la vieille mère, restée en Bretagne? La pauvre femme, on lui conte des histoires à dormir debout elle croit son fils encore à Saint-Sulpice, alors qu'il est déjà répétiteur à Stanislas; elle n'a pas le moindre soupçon qu'il veuille renoncer á la carrière ecclésiastique... Renan, dès ses années de séminaire, se révèle déjà vil, bas et plat, égoïste et peureux, la plus vulgaire des âmes, incapable de toute pensée désintéressée, incapable de ces nobles inquiétudes et de ces réveils de conscience qui font honneur et attirent la sympathie quand même à tant de nos lettrés incroyants!

Quant à cette Henriette, alors institutrice en Pologne, quel sinistre caractère! Intelligence supérieure, orgueil effroyable, prodigieuse force de dissimulation, égoïsme sec, diplomatie diabolique, elle est le type de cet éternel féminin qui flatte les passions des hommes et les pousse à l'abîme... Sans elle, peut-être Renan ne se fût pas décidé à jeter le froc aux orties (eût-ce été d'ailleurs un bien?) Et peut-être une Henriette chrétienne, pieuse et tendre, eût-elle su incliner doucement l'âme de son frère à l'humilité, à la piété, à la résignation et le ramener à la foi et à l'Eglise [1].

XII. — La *Revue de Paris* a commencé (nº du 15 avril) la publication d'une nouvelle série de lettres de Renan à cette Henriette. Celles-ci sont de 1848. Entre autres choses, Renan expose ainsi sa ligne de conduite :

« 1º Ne prendre le fusil pour aucun parti, lors-même que je croirais voir dans l'un d'eux les droits les plus sacrés, les intérêts les plus précieux de l'humanité...

« 2º En fait de manifestation quelconque d'opinion, m'en tenir aux principes théoriques; ne toucher jamais aux questions de fait ou de personnes, pas même aux moyens d'application pratique.

« 3º Dans le moment actuel, ne manifester aucune opinion. Tu es (à l'exception de Berthelot) la seule personne au monde à qui je communique ma pensée sur ces sujets. Avec les autres, je suis exactement de leur opinion et de leur nuance. Cela ne m'est pas difficile; car j'en ai une longue habitude... Si je suis passablement hardi en pensée, je suis en pratique timide et cauteleux jusqu'à l'excès. » (Lettre du 30 juillet 1848).

Hardi en pensée, il l'était quand il traçait, par exemple, de la bourgeoisie ce portrait d'ailleurs si juste :

« La bourgeoisie n'a pas d'originalité; elle n'a rien créé et elle ne créera rien en poésie ni en philosophie; elle n'est que critique, parce qu'elle n'est que fine et spirituelle. Elle n'a d'ailleurs aucune croyance, et ne fait qu'en simuler le dehors. Elle résistera cruellement à la religion nouvelle (le socialisme); elle n'a pas d'enthousiasme, elle n'aime pas l'humanité, elle ne frémit pas en voyant l'avilissement nécessaire d'une partie de ses semblables, elle ne pense qu'à prolonger systématiquement cet état, qu'à empêcher la portion déshéritée de s'éclairer et de s'élever; elle aime mieux avoir sous elle des bêtes que des hommes, sauf, quand la bête rompra sa chaîne, à se faire déchirer par elle. Elle comprend parfaitement la liberté, car elle la veut pour elle... Elle comprend quelques côtés de l'égalité, car elle en a besoin contre la noblesse; mais elle ignore complètement la fraternité. » — Puis, après avoir rappelé les journées de juin : « Je dis, après cela, que la bourgeoisie est capable des massacres de septembre; et encore, les septembriseurs tuaient ceux qu'ils croyaient les ennemis de la France; les épiciers tueront ceux qu'ils croient les ennemis de leur boutique. » (16 juillet.)

XIII. — Cette *Revue de Paris*, qui se fait une spécialité des correspondances et mémoires inédits, nous donnait l'autre jour (15 février) quelques lettres de George Sand à Ernest Feydeau. Méditez ces lignes de la dame-écrivain, qui vous rappelleront les préceptes si salutaires de saint Augustin et de Fénelon touchant l'éloquence de la chaire :

« Tout ce qui sent le procédé distrait de l'émotion, et c'est l'émotion du lecteur qui est le but de l'écrivain. Si l'on pouvait écrire d'une façon si naturelle et si limpide que l'on ne pensât jamais à la forme du récit, on aurait atteint l'apogée du style. Il faut éviter ce qui accroche l'œil, ce qui fait dire : Est-ce bien ou mal dit? »

Et ailleurs : « C'est quelque chose de mystérieux et d'indéfinissable à coup sûr que le *nombre* dans la prose; je ne me charge pas de l'expliquer. C'est, je crois, la pensée de chaque phrase qui gouverne son nombre; et c'est l'instinct qui nous avertit que celle-ci est trop courte et trop hachée pour

[1] Lire l'article touchant et justement sévère de l'abbé Delfour dans l'*Université catholique* de janvier. — Voir, sur cette correspondance, un jugement très dur également de M. Ledrain (prêtre apostat, trop connu pour ses travaux sur la Bible), dans la *Nouvelle Revue* du 1er avril.

exprimer tel sentiment naturel et ordinaire; que celle-là est trop flasque et trop longue pour rendre une émotion soudaine et particulière. »

XIV. — Un bel exemple de simplicité dans le style, c'est Napoléon qui va nous le donner, et c'est M. Albert Vandal qui nous conte la chose (*Revue de Paris*, 15 janvier). Voici donc comment Napoléon à Dresde en 1812 parmi sa cour de rois (empereur d'Autriche, roi de Prusse, roi de Saxe, etc., etc.) se faisait annoncer et opérait son entrée dans ses salons. On annonçait d'abord chacun des invités par ses titres et qualités : Majestés et Altesses de tout parage, Impériales, Royales, Apostoliques, Sérénissimes, etc., etc.; puis, quand toutes ces appellations sonores avaient retenti à travers les salons, après un léger intervalle de temps, la porte s'ouvrait à deux battants, et l'huissier disait simplement : « *L'Empereur.* »

Quand nos vieux prédicateurs du grand siècle disaient les gloires de Marie, ils la désignaient simplement par ce mot : *la Vierge.* Combien plus éloquent, ce mot, combien plus fort et plus plein de sens que tout ce fatras d'épithètes plus ou moins sonores et vides qui remplissent certains mois de Marie ! *Ecce Virgo concipiet.*

XV. — Une bonne étude du P. Pesch sur la Question sociale, dans les *Stimmen* des Jésuites allemands. La jeune et vaillante Revue Lilloise, *La Démocratie chrétienne* [1], nous en donne la traduction. Le P. Pesch (qui, en pareille matière, est, avec le P. Lehmkuhl, la plus grande autorité allemande), se prononce nettement pour l'intervention de l'Etat dans les relations économiques. Car, la société civile étant une société *nécessaire*, de droit naturel, et non pas une association *libre*, née d'un contrat conventionnel, l'Etat, tête de la société civile, a le devoir absolu de sauvegarder la justice en toutes les relations extérieures et publiques des hommes ; et comme les relations économiques, au jugement des partisans de l'intervention de l'Etat, sont extérieures et publiques, elles sont soumises au contrôle, à l'action législatrice, et surtout à la prévoyance organisatrice de l'Etat.

Voilà un principe général. En voici une application particulière : c'est que, *actuellement*, l'action des lois civiles doit intervenir d'une façon exceptionnelle et transitoire, *avec une insensité proportionnée aux besoins d'un organisme social en décomposition et aux périls d'une immense conflagration* : ainsi, directement et immédiatement, doivent être traitées, par la voie parlementaire, les questions du travail de nuit, du maximum d'heures de travail, des indemnités pour accidents, etc. Mais en même temps, il faut se préoccuper avec activité de susciter légalement ce que le P. Pesch appelle *l'organisation corporative des professions, — Gesellschaft.*

Une forte définition du *mal social.* Voici en quoi il consiste *essentiellement* : *Accumulation progressive de la propriété dans les mains du petit nombre, et, suivant une progression correspondante, prolétarisation des masses du peuple.* C'est là l'*essence* du mal social, quelles qu'en soient d'ailleurs les causes plus profondes : tout le reste, les diverses formes que prend l'exploitation de l'homme par l'homme, n'en sont que les *accidents (Begleiterscheinungen).* Le *bien social* consistera en ce que le plus grand nombre d'hommes, l'ensemble de la communauté, pourra s'élever par son travail à la *propriété*, et c'est là ce que veut la Providence. *L'organisation sociale sera bonne* si elle favorise cette ascension progressive de tous ; et elle favorisera cette ascension si elle réalise les lois éternelles de justice, d'équité et d'humanité, présentées et imposées par Dieu à la libre volonté humaine. Aujourd'hui c'est précisément le contraire qui se produit ; il y a donc mal social profond. C'est pourquoi les remèdes véritables sont ceux qui remplaceront les causes de l'*accumulation progressive de la richesse dans les mains du petit nombre et de la prolétarisation progressive des masses populaires*, par les principes générateurs d'une évolution inverse.

XVI. — Une classe sociale qui est très malade, paraît-il, c'est celle des notaires. Lire, dans la *Quinzaine* du 1er avril, l'article très curieux : *Les Notaires*, par M. Henri Joly, ancien prof. à la Sorbonne et au Collège de France [1]. D'après le rapport adressé en 1895 par le ministre Trarieux au président de la République, la criminalité des notaires est quarante-trois fois supérieure à celle de la moyenne des citoyens français : dans toute la population française prise en bloc, la proportion des accusés n'est que de 1 sur 10.000 habitants : et l'on trouve 43 notaires accusés sur 10.000, tandis que les employés des postes, très exposés par des manipulations incessantes qui peuvent mettre leur probité à l'épreuve, ont 5 accusés sur 10.000 ; les médecins et les sages-femmes réunis, 4 ; les professeurs et instituteurs publics ou privés, 1 1/2 ; les professions libérales et les rentiers, dans leur ensemble, tombent à 0,7. (Un

[1] *La Démocratie chrétienne*, Revue sociale, mensuelle, 2e année, 6 fr. par an, Lille, rue Nicolas-Leblanc, 25. Excellente. — L'article du P. Pesch est intitulé *Freiwirtschaft oder Wirtschaftsordnung ?* Ce que la *Démocratie chrétienne* traduit : *Economie sociale : Liberté ou organisation légale ?* Elle fait remarquer, et à juste titre, la difficulté de traduire ces mots composés si familiers à la langue allemande. Ainsi, *Wirtschaft* désigne l'ensemble des relations économiques ou professionnelles dans une société ; *frei* = libre ; *Ordnung* = organisation légale. Le titre très précis et très complet serait donc : *Les relations économiques doivent-elles dans une société rester absolument libres de toute intervention du pouvoir politique, ou bien l'Etat doit-il intervenir pour mettre l'ordre dans ces relations ?*

[1] Voir aussi *Revue des Revues et Revue d'Europe et d'Amérique*, numéro du 15 avril (parait le 1er et le 15 de chaque mois, 7e année, Paris, rue de Verneuil, 32, 14 fr. par an (légère et superficielle).

exemple : en 1889, la chancellerie évaluait à 13 millions les pertes causées à la clientèle par 46 notaires accusés. C'était au milieu de l'année ; et vers la fin de l'année, le chiffre des notaires accusés montait à 103. Or, à côté de ceux qui sont poursuivis devant la justice, combien y en a-t-il qui n'ont pas poussé jusque là leur audace ou leur... maladresse ?)

Quels remèdes proposer? des mesures législatives ? des expédients administratifs ? réorganisation des chambres de discipline ? On en a essayé, sans succès. La crise du notariat n'est qu'une des formes de la crise que subissent chez nous les classes moyennes et ce qu'on appelle encore la bourgeoisie. Pour en sortir, la première condition sera toujours de savoir modérer ses ambitions et refréner sa sensualité. *Omnium difficultatum solutio Christus.*

Une société a les criminels qu'elle mérite. La question sociale est, au fond, une question morale.

XVII. — Question morale aussi que cette question, si agitée, de la *décentralisation*. Pour décentraliser, il faut des hommes d'initiative et d'énergie, de désintéressement et de dévouement à la chose publique ; et ceux qui devraient marcher à notre tête, nous donnent trop souvent le spectacle d'une masse inerte, sans virilité, pourvue seulement d'appétits, à la merci de qui lui procure argent et plaisirs.

Et tout le monde de se dire : Que va-t-il advenir de nous? le césarisme? le socialisme ? l'un après l'autre ou tous les deux en même temps ? Vingt fois depuis un siècle, la France a subi tour à tour, et toujours avec une apparence d'assentiment presque unanime, tous les régimes, toutes les expériences politiques : empire, monarchie héréditaire, monarchie constitutionnelle, république, l'empire autoritaire, l'empire libéral, la république conservatrice, la république opportuniste, et la radicale. Est-ce être trop fier pour elle, que d'affirmer qu'assurément elle n'a point voulu de son plein gré, qu'elle n'a point acclamé sciemment tant de régimes contraires ?

Centralisation ! Un homme, un parti, une secte s'empare du pouvoir central par la force, par l'émeute, par un mouvement populaire, presque par hasard. Il a tous les moyens d'action d'une machine parfaitement organisée : armée disciplinée, police subordonnée, télégraphe, poste, justice : il expédie sur tous les points du territoire ses *missi dominici ;* il a partout ses brigades de fonctionnaires pliés à l'obéissance, et qui exécutent les ordres reçus, comme un cantonnier casse les cailloux sur les routes, pour vivre ; et la France marche, impérialiste, monarchiste, républicaine, et peut-être socialiste demain. C'est un Pouvoir usurpé qui commande, et c'est la centralisation qui opère.

Remontons ce courant centralisateur qui a fait tant de ruines depuis un siècle ; et pour ce, préparons l'esprit public, formons des hommes.

Des esprits superficiels semblent craindre que la décentralisation n'entame l'unité nationale. Mais voyez donc la Suisse, « ce peuple uni de frères, » suivant le mot, toujours vrai, de Schiller. Là, guerre et affaires étrangères à part, chaque canton s'arrange comme il l'entend. Les conditions d'existence y sont d'ailleurs si diverses, que l'unification administrative provoquerait des injustices criantes ; la preuve en a été faite pendant la courte période de l' « *Helvétique* » imposée par la volonté brutale de Napoléon Ier. Il faut des lois appropriées aux besoins locaux. Ici l'impôt est progressif ; là il est proportionnel. L'exercice de la médecine et l'avocature sont tantôt entourés de garanties sévères, tantôt absolument libres. L'organisation scolaire de Zürich (pays plat, relativement), où les villages se touchent, serait une tyrannie intolérable dans les hameaux isolés des Alpes. Le droit civil d'une population agricole ne conviendrait pas à une population industrielle. De même pour le droit criminel : ce qui est crime ici, n'est que délit ailleurs. Quelques cantons ont rétabli la peine de mort, jadis abolie partout.

Loin d'entamer l'union nationale, la décentralisation en serait le meilleur ciment. Est-ce que tous les malaises dont nous souffrons, tous nos troubles, toutes nos lassitudes politiques, tous ces *réveils de l'idée fédéraliste*, si dangereusement exploités par les partis avancés, ne sont pas dûs aux excès de la centralisation ? La centralisation atrophie, au profit de la capitale, toutes les vitalités, toutes les puissances de circulation, qui de leur nature sont distributrices et non accumulatrices. Elle amasse des forces sans les soumettre à ces lois du perpétuel va-et-vient qui devrait tout à la fois les employer et les renouveler. D'où, à la capitale, des « explosions de cérébralité » terribles ; et dans le pays, atonie et marasme.

Rappelez-vous ce que nous avons exposé ici, l'an passé, de l'état de l'Empire austro-hongrois. Depuis quand les choses y vont-elles si mal, depuis quand ce réveil des nationalités, ces haines de races dont nous n'avons pas idée, et cette dislocation totale d'un Etat où chacun ne tend qu'à se séparer de son voisin, sinon depuis que les libéraux allemands d'un côté, les libéraux magyars de l'autre, ont essayé de tout centraliser, à Vienne et à Pest ? [1].

XVIII. — Dans un travail sur la dépopulation en France, M. Bertillon établit scientifiquement (ce que nous savons par ailleurs), que la cause

[1] Sur la décentralisation, voir un excellent article de M. de Marcère dans la *Quinzaine* du 1er avril. — Voir aussi, là-dessus, d'intéressantes communications dans chacun des numéros de la *Réforme sociale* et de la *Nouvelle Revue*. Cette dernière s'en est même fait une spécialité (un peu tapageuse). Voir, sur la Suisse, le numéro du 1er janvier ; des choses fort curieuses aussi dans le numéro du 15 février. — La *Réforme sociale*, Bulletin de la Société d'Economie sociale et des Unions de la Paix sociale fondées par P.-F. Le Play, parait le 1er et le 16 de chaque mois. Paris, rue de Seine, 54, 16e année (abonnement annuel : 20 fr.).

en est la stérilité volontaire des familles ayant quelque bien. Comme remède, il veut que les lois fiscales et les lois de succession soient modifiées de façon que ces familles n'aient pas un intérêt évident à restreindre leur fécondité. Il faut que le fait d'élever un nombre suffisant d'enfants, trois au moins, soit considéré comme une forme de l'impôt. Il faut que les familles malthusiennes voient prélever en faveur de l'Etat une *large* part de l'héritage qu'elles peuvent laisser. Il faut enfin abolir les lois relatives au partage égal.

Par quoi les remplacer ? demande M. Béchaux. Deux systèmes sont en présence : les uns veulent la *liberté du testateur*, c'est-à-dire, que le père puisse choisir, entre ses enfants, son *principal* héritier et le continuateur de la tradition domestique ; les autres veulent le *droit d'aînesse* pur et simple, sans que le père ait la liberté de choisir un autre que l'aîné : c'est ce droit d'aînesse qui garantit le mieux la conservation des traditions, dit M. Tancrède Rothe (prof. à l'Univers. catholique de Lille) au tome III (qui vient de paraître) de son *Traité de droit naturel théorique et pratique* (Paris, Larose).

Comme exemple de pays où le testateur garde sa liberté, on cite le Danemark : là, chaque propriétaire d'un fonds rural a le droit de choisir parmi ses enfants celui à qui il veut léguer la propriété *foncière :* l'héritier désigné est tenu de payer aux cohéritiers, en dédommagement, une somme fixée par le testateur ; mais il n'est pas nécessaire que cette somme réponde à la juste valeur du domaine. Dans quelques cas rares, le partage des biens peut avoir lieu, mais jamais en plus de deux parts, et il faut pour cela l'autorisation de l'administration. — Le Danemark est un des pays du monde où l'agriculture est le plus prospère [1].

XIX. — Travaillons, espérons, prions, et laissons faire à Dieu. L'histoire est faite du concours de la liberté humaine et de la Providence de Dieu. Si quelquefois des hommes aux longs regards prévoient par à peu près ce que feront les hommes, — nul homme, nous dit Mgr Rozier [1], ne prévoit ce que fera Dieu. Nul donc n'a le droit de s'ériger en prophète de malheur et d'éteindre le courage de ses frères.

Qui leur a révélé, à ces gens, que notre époque ne contient que des éléments de putréfaction et de mort ? Parce que leur courte vue n'y découvre aucun germe de vie, s'ensuit-il qu'il en soit absent ? Il y a, dans la nuit du sol, des germes insoupçonnés qui n'apparaissent qu'au printemps. Peu importe qu'on ne les voie pas. Celui-là les voit qui donne « l'aliment et la croissance [2]. »

Tout est dans l'idée, tout vient d'elle, tout est causé par elle. L'idée précède l'action, comme le soleil précède le jour. Dans l'inexprimable tumulte d'une grande exploitation industrielle, les yeux et les oreilles sont envahis à tel point qu'on oublie la cause, invisible et silencieuse, qui s'appelle la *force*. De même autour de nous, le monde s'agite, les trônes croulent, le canon gronde... c'est le tumulte de l'histoire, et ce sont des effets si formidables qu'ils nous font oublier la cause, l'*idée*.

Or l'idée, quand elle envahit un peuple, n'éclot pas d'elle-même au fond de l'âme populaire. La masse ne se crée pas l'idée, *elle l'accepte de ceux qu'elle s'imagine porter au milieu d'elle le sceptre de la pensée*. Le peuple se fait incrédule sans avoir lu Voltaire, révolutionnaire sans avoir lu Rousseau, matérialiste sans avoir lu Littré, positiviste sans avoir lu Comte.

Aussi, aujourd'hui, l'œuvre maîtresse est-elle de ressaisir le sceptre intellectuel. N'est-ce pas la pensée de Léon XIII, « la pensée du règne ? » Soyez la pensée du XXe siècle, et le XXe siècle sera un XIIIe siècle. On fera autour de vous la conspiration du silence, comme ils font entre eux la conspiration de la gloire : mais, si c'est vous le génie, vous forcerez tout. Guillaume de Saint-Amour fit un livre retentissant pour prouver que

[1] Voir *Réforme sociale*, nos des 1er et 16 mars. — Nous ne sommes pas les seuls coupables sur ce chapitre de la stérilité volontaire. Même dans la « vertueuse Allemagne, » le *système des deux enfants (Zweikindersystem)* prend des proportions qui commencent à inquiéter, surtout en Thuringe et dans la partie protestante de la province du Rhin. Autrefois le *Hof* (ou ferme) était indivisible ; aujourd'hui il ne l'est plus ; et les restrictions que la loi a essayé, depuis, d'apporter à l'égalité des partages, n'ont pas corrigé le mal. — Voir, sur la stérilité volontaire en pays protestant, deux écrits fort curieux, publiés l'an passé par deux pasteurs protestants : *Die Sittlichkeit auf dem Lande (La moralité dans les campagnes)*, par le pasteur Wagner (Leipzig), et : *Die Gefahren des Neumalthusianismus (Les dangers du néo-malthusianisme)*, par le pasteur Kœtzschke (Berlin). Le pasteur Wagner avoue d'ailleurs que, dans la province du Rhin, la *confession* est un remède très efficace contre le malthusianisme, tandis que les prédications des pasteurs protestants restent impuissantes. (Sur la moralité allemande, il nous raconte des choses effrayantes. — A propos de la Bible, il en viendra bientôt à dire, comme les catholiques, que la lecture en peut avoir des inconvénients. Il trouve qu'à l'école primaire on ferait mieux de ne pas mettre aux mains des enfants la Bible complète, qui, dit-il, leur sert souvent de manuel des questions sexuelles...)

[1] Dans un magnifique discours intitulé : *Foi et science*, prononcé aux Facultés catholiques de Lyon en la fête de saint Thomas d'Aquin, — reproduit *in extenso* dans l'*Université catholique* du 15 avril.

[2] M. Fonsegrive l'autre jour *(Quinzaine* du 1er mars) relevait la même idée dans le si profond livre (déjà signalé ici) de la princesse de Sayn-Wittgenstein : *La vie chrétienne au milieu du monde :* « En ces instants de transformation et de mue politique, l'être collectif que nous nommons société change d'apparence sans changer de fond et de nature. Ses qualités embryonnaires, *ses puissances de devenir*, comme diraient les Allemands, sont alors difficiles à reconnaître et à préciser, tandis que ses faiblesses, son malaise, son état anormal, frappent chacun. Il en est ainsi de l'animal qui perd son plumage pour le renouveler ; de la chenille en travail de devenir papillon. — Durant cette crise pénible, la force qui agit intérieurement ne se manifeste à l'extérieur par aucun symptome favorable : tout au contraire. L'expérience seule nous apprend que ses vertus régénératrices se déploieront plus tard, et que cette maladie, voire même cette décomposition, est une heureuse métamorphose de la vie. »

tout était perdu si on laissait les moines envahir l'Université. Aujourd'hui, les moines, ce sont tous ceux qui font le signe de la croix. Le moine dont parlait Guillaume de Saint-Amour, s'appelait saint Thomas. La lutte fut chaude; mais quand on s'appelle saint Thomas, le génie enfonce les portes.

Il vous faut, pour soulever le monde, un point d'appui et un levier : le point d'appui, c'est la foi; mais le levier est de vous, et il s'appelle la science.

N'oubliez pas que saint Thomas fut un saint avant d'être un génie; et ses frères de génie furent ses frères de sainteté. Souvenez-vous que le meilleur moyen de voir Dieu très clair, c'est de rester très purs. *Beati mundo corde... Deum videbunt.* Dans ce mot de Jésus, il y a toute une philosophie : Dieu dès ce monde se laisse percevoir, mais seulement à travers un objectif qui s'appelle le cœur; et l'objectif doit être très limpide pour qu'on puisse voir très clair. Rappelez-vous le mot de Jean-Jacques Rousseau : « Mon fils, tenez votre âme en état de souhaiter ardemment qu'il y ait un Dieu, et jamais vous n'en douterez; » et Malebranche : « Le meilleur précepte de logique que je te puisse donner, c'est de vivre en honnête homme. »

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — X. sacerdos et rector cujusdam parœciæ, in quâ monialium schola exstat, cum unâ ex illis turpiter, infandum! peccat... Tunc infelix muliercula alium confessarium adire sine gravi scandalo non valens, ad X. complicem confugit, illique confessionem instruens, absolutionem petit. Hoc audiens, pœnarumque in absolventes complicem memor, petitionem respuit, dicens se tale peccatum absolvere non posse. His verbis paupercula lacrymas fundens multas, instat, dicens se non posse alium adire, neque ita remanere diutiùs. Sacerdos anxius et turbatus, nullo modo volens inire excommunicationem, sed dolorem miseræ complicis lenire cupiens, sequenti adhæret consilio, scilicet : Muliercula tacebit peccatum turpe, cæteraque tantum declarabit, de quibus ultimis absolvit, ratus omnino absolutionem quidem invalidam esse, sed re non incurrere excommunicationem. Monet tamen mulierculam de necessitate confitendi peccata, præsertim quod non fuit declaratum, alii sacerdoti.

Postea, pœnitentiâ ipse captus, deambulationem longinquam iniens, confessarium competentem adit, ad omnia omnino confitenda dispositus. Tunc confessor, videns optimam dispositionem ejus, urgenteque negotio, impatiens finis videtur, ita ut turbatus, deficienteque memoriâ, infelix pœnitens, postquam culpam cum circumstantiis dixit, absolutionis complicis particularitatis obliviscitur, quamvis omnia dicere voluerit, exiensque proficiscitur. Post horam unam, vel duo, meminit suam confessionem in quodam defecisse... sed jam eumdem confessarium adire nequit.

Unde : 1° Quid de excommunicatione?

2° Quid mihi faciendum, quia erat bona fides certa?

R. — Præmittenda est recens decisio S. Pœnitentiariæ (19 febr. 1896) :

« Jam quæsitum fuit a S. Pœnitentiaria : « An incurrat censuras, in absolventes complicem in materia turpi latas, qui complicem quidem absolvat, sed complicem qui complicitatis peccatum in confessione non declaravit. »

Et sacra Pœnit. die 16 maii 1877 respondendum censuit :

« Privationem jurisdictionis absolvendi complicem in peccato turpi et adnexam excommunicationem, quatenus confessarius illum absolverit, esse in ordine ad ipsum peccatum turpe, in quo idem confessarius complex fuit. »

Hanc vero responsionem quidam ita interpretantur, ut excommunicatio in absolventes complicem lata fere semper eludi possit; si quidem ad hoc sufficeret pœnitentem complicem a confessario præmoneri de peccato hujusmodi non declarando; sic enim, juxta eosdem, absolvens complicem semper immunis a censura evaderet.

Ad præcavendos in re tanti momenti abusus, postulans duas sequentes quæstiones S. Pœnitentiariæ proponit :

« 1° An effugiat censuras, in absolventes complicem in re turpi latas, confessarius, qui complicem, sed peccato complicitatis in confessione tacentem, absolvit, quamvis certus sit complicem non adiisse alium sacerdotem, nec ideo fuisse absolutum a peccato complicitatis. Ratio dubitandi videtur esse, quia in tali casu, quamvis peccatum complicitatis non subjiciatur clavibus a pœnitente, confessarius tamen non potest absolvere complicem ab aliis peccatis, quin, eo ipso, indirecte saltem, eum absolvat a peccato complicitatis, quod scit non adhuc fuisse clavibus rite subjectum, neque ideo remissum.

« 2° An incurrat censuras in absolventes complicem in peccato turpi latas, confessarius qui, ad *vitandas præfatas* censuras, induxit *directe* vel *indirecte* pœnitentem complicem ad non declarandum peccatum turpe, cum ipso commissum, et deinde complicem absolvit, sed peccatum complicitatis non declarantem. Ratio dubitandi est quia *nemini sua fraus patrocinari debet*; insuperque, si talia agendo confessarius censuras præcaveret, jam prohibitio absolvendi complicem sub pœna excommunicationis illusoria plerumque videretur.

« *Directe* autem confessarius inducit pœnitentem quando positive et explicite eum præmonet de tacendo peccato complicitatis, quia, v. g., illud jam novit et declaratio illius esset inutilis. *Indirecte* vero inducit, quando confessarius suadere conatur, sive quod actio turpis cum ipso commissa non est peccatum, sive saltem non tam grave ut de ipso inquietari debeat : unde pœnitens concludit ipsi licere non declarare tale peccatum, et ab eo declarando revera abstinet.

« Sacra Pœnitentiaria, mature consideratis expositis, et approbante SSmo Dno Nostro Leone PP. XIII, declarat : excommunicationem reserva-

tam in Bulla « *Sacramentum Pœnitentiæ* » *non effugere confessarios absolventes vel fingentes absolvere eum complicem, qui peccatum quidem complicitatis, a quo nondum est absolutus, non confitetur, sed ideo ita se gerit, quia ad id confessarius pœnitentem induxit, sive directe, sive indirecte.*

« Datum Romæ in Sacra Pœnitentiaria, die 19 februarii 1896. »

Hinc fluit responsio ad quæsita :

Ad 1m. Sacerdos X. manifeste induxit complicem ad reticendum in confessione peccatum complicitatis, et hoc non tantum indirecte, sed etiam *directe.* Nam rogatus de audienda confessione complicis, primo renuit, quia vult effugere pœnas. Instante vero muliercula, cujus dolorem lenire cupit, *adhæret sequenti consilio, scilicet : muliercula tacebit peccatum turpe.* Ideo mulier sequitur consilium datum a sacerdote, qui consilio suo aperte induxit ad tacendum. Atqui sacerdos ita agens declaratur non effugere pœnas. Ergo X. non effugit.

Nec dicatur X. excusari in casu propter ignorantiam. Non enim ignorabat pœnas incurri. Nolebat quidem incurrere, et propterea subterfugium quæsivit quo simul posset et complicis petitioni satisfacere et excommunicationem declinare ; sed si intendit vitare censuram, non ideo bona et certa fide credidit se vitaturum esse. Nam tremens absolvit, et brevi post tempore dolore actus et conscientiæ stimulis, adit confessarium ut illi rem totam aperiat.

Unde X. non videtur excusari ob ignorantiam : eo minus quod ad excusandum in hac materia non sufficiat ignorantia crassa.

Hæc quidem valere censemus *per se loquendo,* id est, quantum res ex supra expositis judicari possit. *In individuo* autem, ob peculiares forsan subjecti circumstantias, quid resolvendum sit, dicere non possumus.

Ad 3m. X. confessionem instituens cum bona dispositione, paratus ad omnia declaranda, omisso tamen ex causa oblivionis aut perturbationis et sine culpa ex parte sui peccato absolutionis complicis, rite absolutus est, licet excommunicatus. Jam illi plene suffragatur in ordine ad Sacramentum rite suscipiendum bona fides et dispositio actualis integre confitendi et standi judicio confessarii. Cum requisita ad valorem et efficaciam sacramenti concurrunt, effectus justificationis sequitur *ex opere operato.*

Sed post acceptam absolutionem, qua indirecte tantum peccatum reservatum fuit remissum, subsistit obligatio illud subjiciendi directe clavibus, seu confitendi sacerdoti habenti facultatem a SS. Pontifice de illo absolvendi. Manet ideo sacerdos X. sub censura, usque dum *directe* absolvatur.

Unde ipsi recurrendum est per litteras ad summum Pontificem ; vel si casus urgeat, agendum erit confessario juxta tenorem decreti 23 junii 1886 : « At in casibus urgentioribus, in quibus absolutio differri nequeat absque periculo gravis scandali vel infamiæ, super quo confessariorum conscientia oneratur, dari posse absolutionem, injunctis de jure injungendis, a censuris etiam speciali modo S. P. reservatis, sub pœna tamen reincidentiæ, nisi saltem infra mensem per epistolam et per medium confessarii absolutus recurrat ad S. Sedem. »

Q. — Dans le numéro 12 du 19 mars de cette année, page 236, en parlant de l'absolution des censures, il est dit, que, *sub pœna reincidentiæ* on est obligé d'écrire à la Pénitencerie pour les seules censures *speciali modo* réservées, et on y cite un décret de la S. C. du 30 juin 1886 etc. L'auteur de cette doctrine paraît ne pas avoir connaissance d'un autre décret plus récent (1891) de la même Congrégation complétant celui du 23 juin 1886.

Dans ce dernier décret de 1891, la S. C. fait distinction entre l'absolution à donner *in articulo mortis* et les autres cas *(in casibus urgentioribus). In articulo mortis* on est obligé, en cas de guérison, d'écrire pour les seuls cas *speciali modo ;* mais pour les cas d'urgence, il faut écrire tant pour les *speciali modo* que pour les *simpliciter* réservés, et cela *sub pœna reincidentiæ* toujours. C'est là du moins la manière dont j'ai compris tous ces décrets.

R. — Les décrets du 19 août 1891 et du 16 mai 1892, concernant l'absolution des censures réservées au Pape, et portant obligation de recourir au Saint-Siège, *sub pœnâ reincidentiæ,* pour les *seules* censures réservées *speciali modo,* quand l'absolution en a été donnée par un prêtre non délégué, ne visent que l'absolution donnée *in articulo mortis.* Cela est certain.

Il n'en est pas de même de l'absolution de censures réservées, donnée en dehors du danger de mort, en vertu du décret de 1886. Que les censures soient réservées *speciali modo* ou *simpliciter,* il y a toujours obligation de recourir *infra mensem, sub pœnâ reincidentiæ.* Le décret, qui permet d'absoudre, *in casibus urgentioribus*, n'établit pas de distinction entre les censures réservées.

Cependant, on peut faire une observation. Les cas réservés *simpliciter,* quand ils sont occultes, demeurent dévolus à l'évêque, qui peut en absoudre, et déléguer le pouvoir d'absoudre aux confesseurs ordinaires. Si donc un confesseur avait obtenu de l'évêque le pouvoir d'absoudre d'un cas occulte, réservé *simpliciter,* l'obligation de recourir au Sait-Siège, après l'absolution donnée, ne subsisterait plus. Il n'en est pas de même des cas réservés au Pape, *speciali modo :* quand même ils sont occultes, ils ne sont pas dévolus à l'évêque, qui par conséquent ne peut en absoudre ; et après l'absolution de ces cas, donnée *in casibus urgentioribus,* il y a *toujours* obligation de recourir *sub pœnâ reincidentiæ.*

Ce nonobstant, il vaut mieux tirer un trait sur la parenthèse de l'article incriminé, qui a motivé cette rectification.

Q. — Un prêtre a reçu des honoraires de messes d'un diocèse voisin. Peut-il se conformer au taux fixé dans ce diocèse, ou bien doit-il suivre le taux établi dans le

diocèse où il exerce le saint ministère et où les messes sont acquittées ? Il ne saurait y avoir de convention spéciale entre le prêtre et les héritiers du défunt.

R. — En dehors de toute autre taxation de l'honoraire, la règle à suivre pour le prêtre qui acquitte les messes est celle du tarif de son propre diocèse.

Mais si l'honoraire avait été précédemment déterminé conformément au tarif du diocèse voisin, par exemple, s'il avait été convenu entre les héritiers et celui qui a reçu directement la somme destinée à l'acquit des messes que le nombre en serait de tant, en conformité avec le tarif de ce diocèse, le prêtre qui accepte de les acquitter serait tenu d'en acquitter le nombre convenu. Il ne serait pas obligé d'en acquitter davantage quand même le tarif du diocèse voisin serait plus élevé que celui de son propre diocèse.

Q. — Nous avons envoyé une caisse de chapelets aux PP. Croisiers, pour être indulgenciés. Nous les distribuons à tout venant. Le chapelet ainsi livré est-il censé indulgencié pour la personne à qui il est donné ? — Un doute m'est venu en lisant votre rép. ad I, p. 138 de l'*Ami*, année 1886.

Si ces chapelets ne sont pas indulgenciés, quantité de personnes introuvables, et qu'on ne peut avertir, ne gagneront pas les indulgences.

R. — Nous avons déjà modifié ce qu'il pouvait y avoir de trop absolu dans le passage que vous citez, et cela en 1887, pp. 470 et 529, en nous appuyant sur une décision de la sacrée Congrégation des Indulgences, du 16 juillet 1887, où il est dit : II. *An amittant Indulgentias Cruces, Coronæ, Rosaria, Statuæ, etc. quæ ante omnem usum ab una, deinde in aliam, tertiam, quartam quoque manum transierint ?* — Resp. Ad II. *Negative.*

Voici la manière dont le P. Béringer explique ce point assez difficile, en s'appuyant de l'autorité de Guerra :

« Le prêtre qui a le pouvoir d'attacher les indulgences à ces objets, peut en indulgencier à la fois un grand nombre et les distribuer ensuite sans préjudice pour les indulgences. Les indulgences ne se perdraient pas non plus si quelqu'un recevait beaucoup de ces objets pour les distribuer lui-même ou les faire distribuer par d'autres. En règle générale, les indulgences sont conservées chaque fois qu'on reçoit ces objets immédiatement ou médiatement de ceux qui ont le droit de les distribuer. Or ce droit appartient à toute personne qui a reçu ces objets ou les a fait bénir pour les distribuer ; et sans nul doute elle peut faire cette distribution par elle-même ou par d'autres. (V. Guerra, *Il Tesoro*, p. 86). Telle est du reste la pratique généralement admise.

« Nous partageons donc l'avis du même auteur, lorsqu'il dit (p. 87) : qu'une personne qui hériterait d'un grand nombre d'objets indulgenciés et non encore distribués succèderait en tout aux droits du défunt et par conséquent pourrait distribuer ces objets et en attribuer quelques-uns à son usage personnel, sans aucun préjudice pour les indulgences.

« Ces objets pourraient ainsi passer en plusieurs mains différentes sans perdre leurs indulgences et sans que pour cela on soit le moins du monde en contradiction avec la teneur du décret d'Alexandre VII, cité plus haut. Ce décret dit, il est vrai, que les indulgences des objets bénits ne passent pas des personnes pour qui ils ont été indulgenciés et auxquelles ils ont été d'abord distribués, à d'autres personnes. Mais manifestement il s'agit dans ces dernières paroles, non de ceux qui les auraient reçus pour les distribuer à d'autres ni des premiers intermédiaires qu'on aurait employés pour faire cette distribution, mais des premiers fidèles qui les auraient reçus en propriété et pour leur usage.

« Cette explication n'est pas davantage en opposition avec le *Decr. auth.*, n. 34. Sans doute ce décret porte qu'une personne qui aurait reçu plusieurs dimanches de suite une médaille indulgenciée en récompense de son assiduité à l'instruction religieuse, ne pourrait pas, sans préjudice pour les indulgences, les donner à d'autres. La raison de ce décret est facile à saisir : c'est que le catéchiste qui fait ces sortes de distributions, a généralement l'intention, et la nature de la chose l'indique assez, de ne donner l'objet que pour l'usage personnel du destinataire [1]. »

Q. — Une personne m'adresse 50 francs pour messes, à l'intention de *demander des vocations*. Quelque temps après je reçois *la même somme*, mais cette fois sans aucune *intention spécifiée* par le donateur. Croyant que c'était pour le même but, je célèbre les messes pour *demander des vocations*. De plus, lorsque j'étais obligé de célébrer avec l'ornement noir, je formulais ainsi mon intention : Je dis la messe pour les âmes du purgatoire qui sont le plus chères au donateur, comme parents, confrères en religion, etc., me disant que ces âmes, une fois délivrées, prieraient pour la fin en question. Tout en formulant ainsi mon intention je croyais me conformer à celle du donateur. Or je reçois une lettre de celui-ci, dans laquelle il me dit : « Les derniers 50 francs sont *ad intentionem dantis*. »

Ai-je satisfait à l'obligation ?

Remarquez qu'en tout cela je croyais me conformer aux intentions du donateur, sans vouloir en former une de personnelle qui fût en opposition avec les siennes.

R. — De l'exposé du cas, il résulte que votre intention première et absolue était d'appliquer à l'intention de celui qui avait demandé les messes ; la manière spéciale dont vous avez formulé votre intention ne paraît avoir été que conditionnelle, puisqu'en faisant ainsi, vous vouliez subordonner votre intention à la sienne et non la faire prévaloir sur la sienne. La condition que vous supposiez vraie se trouvant être fausse, c'est votre intention spéciale qui tombe et la sienne qui reste valide : non pas uniquement parce qu'elle est la sienne, mais parce que la vôtre était avant

[1] Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 334.

tout et principalement de se conformer à la sienne.

Nous en concluons que les messes ont été appliquées comme elles devaient l'être.

Q. — Puisqu'on enterre aujourd'hui indistinctement dans nos cimetières, les suicidés, les francs-maçons... et les catholiques morts avec les secours de la religion, doit-on bénir chaque fosse en particulier, ou peut-on former son intention en bénissant toutes les fosses *in globo* jusqu'à un nouvel enterrement civil ?

R. — Le cimetière n'est pas profané par la sépulture de tous ceux auxquels l'Eglise refuse ses prières, mais seulement par la sépulture d'un *infidèle*, ou d'un *excommunié dénoncé*, ou d'une *personne qui a frappé publiquement un clerc*.

Dans tous les autres cas, il y a faute pour ceux qui ordonnent ou permettent la sépulture défendue, mais le cimetière garde sa bénédiction.

Q. — J'ai trouvé un véritable profit à lire (nº 42, p. 745, 1895) vos réponses à un correspondant agité de scrupules, et je voudrais, sur le sujet qu'il vous a soumis, vous demander quelques éclaircissements.

1º Dans les messes *pro populo* on peut, dites-vous, *ajouter* à l'application générale une application particulière soit pour tous les paroissiens soit pour quelques-uns ; mais, quand un curé (et je suis dans ce cas) n'a pas fait cette application générale pendant deux ans et a seulement spécifié qu'il appliquait ces messes-là pour une seule grâce spirituelle pour ses paroissiens, n'a-t-il pas eu tort et doit-il réparer ce tort ?

On parle de messes dues aux paroissiens, et que le curé croyait bien faire en agissant comme il a agi.

2º Il arrive souvent que des paroissiens demandent des messes pour des défunts qui peuvent être incapables de les recevoir par la raison qu'ils peuvent être damnés ou déjà admis au ciel, et, pour cette raison, quelques-uns ont une autre intention pour le cas où la première serait irréalisable, mais la plupart n'entrent point dans une pareille explication. Que doit faire alors le célébrant ? Doit-il dire : J'applique cette messe selon les intentions de la personne qui la fait dire, et si elles sont irréalisables, je l'applique pour la personne même qui me la fait dire.

On a conseillé à un jeune prêtre d'agir ainsi. Pourquoi ? Est-ce une *obligation ?*

3º D'une part, les sacrements ne doivent être administrés par le prêtre qu'à une personne vivante, c'est-à-dire à quelqu'un composé d'un corps et d'une âme réunis actuellement ; et, d'autre part, quand ces sacrements auront procuré le ciel à cette personne, elle recevra la récompense dans son âme d'abord, et, après le Jugement dernier, elle la recevra aussi dans son corps glorifié et réuni de nouveau à son âme. Dès lors, il faut dire que les sacrements procurent des avantages éternels au corps et à l'âme des élus qui les ont reçus sur la terre, et la question de votre correspondant n'est pas sans importance : Où résident, dans les fidèles vivants, les effets des sacrements (et des sacramentaux) : dans l'âme et dans le corps, ou seulement dans l'âme ?

4º La fin de votre réponse à la 9e question m'étonne beaucoup : Comment, quand un prêtre récite les prières recommandées par le Pape, il n'est pas obligé d'appliquer, selon les intentions pour lesquelles elles sont recommandées, le fruit satisfactoire de ces prières ? Mais alors, quel avantage retire le Pape de sa recommandation ?

5º Vous dites à votre correspondant de ne pas s'occuper des pensées exprimées dans sa 10e question. C'est bien. Mais si on voulait donner à ces pensées-là une réponse théologique, que faudrait-il dire ? Je serais, pour ma part, très curieux de le savoir.

R. — Ad I. Quand on applique la messe pour tous les paroissiens, si l'on a l'intention d'obtenir pour eux telle grâce particulière, on ne les prive aucunement du fruit qui leur est dû ; on ne fait que solliciter spécialement pour eux une grâce qu'on leur juge particulièrement utile. En le faisant, le curé est tout à fait dans le rôle qui lui convient.

Ad II. Il n'est pas nécessaire de déterminer une intention secondaire pour le cas où celui à qui on applique ne pourrait bénéficier de l'application. Dans ce cas, le prêtre a fait son devoir ; Dieu saura bien appliquer le fruit à qui il conviendra. Mais, si l'on fixe une intention secondaire, ce qui assurément est licite, il faut que ce soit au profit où à l'intention de la personne qui a donné l'honoraire, puisqu'elle a acquis par là le droit à l'application du fruit moyen.

Ad III. Les effets des sacrements sont reçus premièrement et directement dans l'âme à laquelle ils sont ordonnés. Par l'âme, en vertu de l'union physique naturelle et substantielle qui existe entre le corps et l'âme, ils agissent sur le corps lui-même par le moyen duquel ils arrivent à l'âme et auquel ils étendent leurs effets par l'intermédiaire de l'âme.

Ad IV. Cette difficulté aurait sa raison d'être si le fruit *satisfactoire* était le seul qui dût résulter de ces prières. Mais, dans le cas particulier, le fruit satisfactoire n'est que fort peu de chose en comparaison du fruit *impétratoire* en vue duquel elles sont spécialement prescrites. Il s'agit en effet d'obtenir le secours de Dieu par l'intercession de la sainte Vierge, de saint Michel, de saint Joseph et des autres saints pour le triomphe de l'Eglise sur les attaques du démon. Il en est du fruit *méritoire* sur lequel on nous interrogeait comme du fruit satisfactoire : ce n'est pas celui-là que le Pape a en vue de procurer.

Ad V. Ces pensées : En célébrant au nom de l'Eglise, célèbres-tu au nom de saint Joseph, du Pape, de ton évêque, de Louis ou de Paul ? sont absolument puériles : voilà pourquoi il faut ne pas s'en préoccuper. En réalité le prêtre, célébrant au nom de l'Eglise, célèbre au nom du Pape, de tous et chacun des évêques catholiques, de tous et chacun des fidèles en communion avec la sainte Eglise catholique. Il n'offre pas au nom de saint Joseph ou des saints qui n'appartiennent plus au corps de l'Eglise militante, bien qu'en offrant il soit en communion avec eux, parce que la communion des saints s'étend à l'Eglise militante, à l'Eglise souffrante et à l'Eglise triomphante.

Q. — Un prêtre recevant quinze intentions de messes diverses : demande de guérison, action de grâces, pour le succès d'un examen, pour des défunts, etc., dit pendant quinze jours la messe aux quinze intentions